Irénikon

TOME LXXX

2007

Sommaire

IRÉNIKON

TOME LXXX 1er trimestre 2007

Éditorial

Les lecteurs de notre revue apprécieront les réflexions stimulantes de l'archevêque de Cantorbéry sur la signification potentielle pour l'Europe d'aujourd'hui des valeurs transmises par le monachisme de tradition bénédictine. Nous pouvons être assurés que les trois composantes opératoires de ce modèle monastique que le Dr. Rowan Williams développe, la gestion du temps humain, l'obéissance mutuelle et la participation de tous, méritent considération et accueil bien au-delà du continent européen. Sa méditation touche en effet à la vision que l'être humain et les sociétés se forment d'eux-mêmes et à la finalité qu'ils se donnent. Ils la mettent en question aussi.

Le chrétien, en vertu de sa foi en la résurrection et de sa vocation à communier, en cette vie et dans l'éternité, à l'amour de Dieu, reçoit la grâce de vivre en homme nouveau. Aujourd'hui comme hier les Églises se sont efforcées, en écoutant la parole de l'Évangile et en contemplant la nuée des témoins, de proposer au gré des temps et des lieux cette vision de l'homme et ses exigences.

Le charisme monastique, dépassant les barrières confessionnelles, est devenu providentiellement une des matrices où la recherche de Dieu et l'attention au mystère de l'être humain se sont mutuellement fécondées. L'archevêque de Cantorbéry retient trois aspects qui mettent en valeur les effets positifs de la relativisation de certains a priori politiquement corrects au profit d'une vision chrétienne plus intégrale de l'homme et de la société. Il en souligne la portée et retient que l'équilibre délicat, inscrit dans un texte à la fois législatif et spirituel, articule concrètement une manière d'être et de penser où la personne peut apprendre à vivre pleinement, en communion fraternelle, sa destinée profonde d'émerveillement, de louange, d'adoration, d'action de grâce, de contemplation.

Comment ne pas rappeler dans ce contexte l'extraordinaire floraison, après des décennies d'oppression ou de persécution, de la vie monastique dans les pays de tradition orthodoxe en Europe? Des centaines de communautés ont été fondées ou refondées. Le monachisme byzantin privilégie, plus que le monachisme latin, la dimension contemplative de la voie chrétienne. Il témoigne ainsi de cet «humanisme eschatologique», cher au cœur de dom Clément Lialine, l'un des premiers veilleurs avant l'aurore de l'œcuménisme catholique. Il rappelle à l'Église, à toutes les Églises, une dimension constitutive de son «être-à-Dieu» et de sa mission auprès de l'humanité. Témoigner de la dimension contemplative de toute vie humaine et former des communautés accueillant l'étranger, le vieillard et le moins valide, font partie de la proclamation de l'Évangile de Jésus-Christ.

Il est salutaire, au moment où la Communion anglicane traverse une grave crise intérieure, de nous voir rappeler que les Églises aussi doivent rester «spirituellement crédibles» par leur fidélité, toujours à renouveler, à la Parole de Dieu et à la vision chrétienne de la personne humaine. Nous le ferons aussi en portant dans la prière les fardeaux les uns des autres.

Saint Benoît et l'avenir de l'Europe*

Nous avons l'habitude de parler de saint Benoît comme de l'un des patrons de l'Europe. Nous reconnaissons ainsi, du moins en partie, la contribution des communautés bénédictines à la préservation d'une culture cohérente, essentiellement religieuse, au cours de la période confuse et souvent chaotique qui a suivi la chute de Rome, lorsque de nouveaux royaumes germaniques sont apparus en Europe occidentale. Mais est-il possible de considérer Benoît et sa *Règle* comme offrant aussi une orientation pour l'avenir de l'Europe? Est-ce que la *Règle* fournit encore un phare pour une vie commune au continent que nous habitons maintenant, continent à demi sécularisé, moralement confus et culturellement divers? J'aimerais montrer qu'elle le fait. La *Règle*, somme toute, n'est pas un document archéologique, mais un texte à réinterpréter sans cesse dans la vie des communautés qui se rattachent à elle, tout comme d'ailleurs les Écritures.

Depuis longtemps on a compris que la structure proposée pour la vie commune des moines et des moniales, peut s'adapter aux besoins des communautés chrétiennes plus en général. Le nombre étonnant de personnes qui désirent encore vivre comme oblats, ou qui à intervalles réguliers se ressourcent en partageant la vie d'une communauté bénédictine, le prouve. En Grande-Bretagne, la série télévisée sur la vie bénédictine tournée à l'abbaye de Worth est devenue populaire contre toute attente. Les cinq hommes qui ont partagé la vie de la communauté pendant les quelques mois que le programme était tourné, en sont sortis avec une meilleure compréhension de ce qu'est une communauté. Il vaut donc la peine de se demander comment transposer cela dans la vie

* Conférence prononcée par sa Grâce, le Dr Rowan Williams, archevêque de Cantorbéry, devant l'Athénée Saint-Anselme à Rome le 21 novembre 2006, lors de sa visite officielle au pape Benoît XVI. Nous publions la traduction française de l'original anglais intégral.

des nations européennes modernes comme dans la vie des personnes européennes d'aujourd'hui. Si une civilisation doit être sauvée, quels aspects de la *Règle* nous indiquent les valeurs essentielles qui doivent être préservées et développées? Ou, formulé un peu autrement, quelles sont les vertus politiques générées par la *Règle*, et comment les transposer dans le contexte géopolitique contemporain, spécialement dans notre continent? Nous pourrions alors mieux saisir ce que signifie le fait de considérer Benoît comme patron de notre continent troublé et changeant.

J'aimerais mettre en valeur trois dimensions de la *Règle*, qui ont une importance capitale pour comprendre la crise traversée par l'Europe moderne. Ces dimensions nous indiquent les domaines dans lesquels nous devrions activement mettre en question certains aspects de notre consensus culturel actuel, et cela au bénéfice de l'avenir d'une civilisation quelque peu spirituellement crédible, particulièrement sur notre continent. Il s'agit d'abord de ce que la *Règle* nous dit sur la signification et l'emploi du *temps*, de ce qu'elle dit ensuite de l'*obéissance*, et enfin de ce qu'elle dit de la *participation.*

Le temps

La *Règle* de saint Benoît structure la journée avec soin et établit un rythme comprenant travail, étude et prière. La communauté doit avoir une vie de travail, sinon elle cesserait d'exister. Comme Thérèse d'Avila des siècles plus tard, Benoît s'attend à ce que le monastère dépende du travail de ses membres et, comme nous le verrons plus loin, il tient pour acquis que tous seront impliqués dans le maintien de la vie commune. Mais le travail n'est pas tout. Le monastère est aussi une société dans laquelle les êtres humains doivent croître intellectuellement et spirituellement. Ils ont dès lors besoin de temps pour réfléchir. Et puisqu'il s'agit d'une société chrétienne l'éthos tout entier et l'orientation de la vie commune doivent sans cesse revenir à la louange de Dieu,

qui est la dimension vraiment centrale et la plus significative de cette vie ensemble.

Le travail est sérieux et nécessaire, mais il n'est pas tout. Chacun *doit* travailler comme le présuppose le chapitre quarante-huit de la *Règle*, mais au supérieur revient de déterminer quel travail convient aux conditions et aux capacités personnelles de chacun. Le monastère ne ressemble pas à une usine de l'époque victorienne, où chacun est mobilisé à plein temps dans un unique processus de production; des aptitudes et des métiers différents y trouvent leur place, tout comme le travail nécessaire à la survie, avec tout ce que cela demande en termes de flexibilité et de simplicité lorsqu'on met la main par exemple à la moisson. La vie monastique n'est décidément pas une vie de loisirs subsidiés, où il y a un temps infini pour s'occuper de soi. Ce «je» qui émerge par l'étude et la prière est un «je» qui vit dans un monde matériel où les crises et les limites appellent une réponse. L'identité du moine néanmoins n'est pas exclusivement, ni même premièrement, celle d'un producteur, de deux mains. L'esprit et le cœur doivent être *l'un et l'autre* conscients d'eux-mêmes *et* détourné du «je» vers Dieu, à qui toute louange revient. Le travail donc existe pour favoriser un «je» conscient et en progrès, s'élargissant dans la joie qu'apporte la présence de Dieu, lorsque «notre cœur déborde de l'ineffable ravissement de l'amour» (*Règle*, Prologue 49). L'équilibre du rythme de la journée vise à créer une disposition qui avance en toutes choses vers Dieu.

Dans l'Europe moderne et dans le monde Nord-atlantique nous vivons dans une ambiance où le travail et les loisirs semblent généralement mal compris et revêtent régulièrement des formes inhumaines et obsessionnelles. Le temps devient un flux indifférencié dans lequel soit nous travaillons soit nous consommons. Le travail n'est plus marqué par un rythme journalier ou hebdomadaire; il est une entreprise qui tourne vingt-quatre heures sur vingt-quatre, sporadiquement interrompue par des formes souvent compulsives de jeu. Il semble que tantôt nous produisons, tantôt nous sommes amusés par une vaste industrie qui a pour but de

deviner nos souhaits avant que nous les formulions et qui nous laisse de tant de manières passifs. C'est du moins le message régulièrement donné par les séries publicitaires et populaires de fiction. La pression sur la vie de famille, comme sur celle de l'âme, que tout cela génère est bien documentée et suscite une anxiété, vague mais puissante, dans notre culture en général.

Dès lors, si nous souhaitons poser, en tant que chrétiens catholiques, certaines questions embarrassantes sur l'avenir de la civilisation en Europe, nous pouvons les poser à partir d'une compréhension bénédictine du temps et de son emploi. Une culture authentique nécessite des rythmes d'activité et de repos pour se retrouver soi-même. Le grand théologien dominicain anglais Cornelius Ernst aimait à dire que la création d'une culture signifiante consiste dans le processus par lequel l'être humain qui appartient au monde devient celui où le monde appartient à l'être humain*. La culture doit être plus que le carrousel du produire et du divertir. Elle doit être le contexte dans lequel l'humanité peut grandir, à savoir, un contexte dans lequel la mémoire, l'intelligence et l'amour ont la possibilité de croître. Je ne voudrais pas laisser l'impression d'être un fondamentaliste augustinien; mais l'analyse par le grand docteur de ce dont l'homme est capable vaut tout autre outil pour saisir ce qui spécifie la vie intellectuelle et spirituelle de l'être humain.

Lorsque donc nous pensons aux processus de production, à l'ensemble du modèle économique, nous devrions nous demander dans quel sens il s'agit d'une production *intelligente*, d'un travail fait en vue de maintenir un environnement humain reconnaissable. Un tel environnement humain, aux yeux du croyant chrétien, est celui au sein duquel les pratiques de l'examen de soi et les possibilités de la connaissance de soi doivent être favorisées, celui au sein duquel l'imagination et l'intelligence viennent à maturité. Souvenons-nous que lorsque Benoît parle de *lectio*, il nous assigne

* Cf. la collection postthume de ses essais «Multiple Echo», Londres, 1979, surtout pp. 55-56.

comme but la connaissance de soi, l'humilité et la croissance en sainteté. L'étude dans la vie monastique ne cherche pas à développer les aptitudes intellectuelles pour elles-mêmes. Elle trace un chemin vers la connaissance de soi comme d'un être créé à l'image de Dieu, mortel et fragile, sujet à la tentation et au combat, et capable par grâce de progresser dans le service. De même que le travail a pour but de subvenir à une vie dans laquelle l'étude peut être adéquatement menée, de même l'étude est une activité destinée à subvenir à une maturité humaine et à une conscience de soi spécifiques devant Dieu. Voilà à son tour le contexte dans lequel la prière et la louange émergent comme le couronnement naturel du mode de vie promu par la *Règle*. Le ou la disciple conscient de soi, intelligent et créatif, formé par le travail et l'étude, sait que le but de sa vie se détourne maintenant de soi vers la reconnaissance de Dieu, puisqu'une authentique conscience de soi nous libère de l'absorption en soi, en nous montrant ce que nous sommes et ce à quoi nous sommes destinés. C'est cela jouir de Dieu.

Une vie civilisée structurée à partir de la *Règle* n'admet pas que l'économie soit organisée comme un ensemble d'activités dont les buts et les critères sont exclusivement la production et l'échange. Nous avons à nous demander ce que l'économie *soutient*: les affaires ou un environnement où prévaut le développement humain, l'intelligence et la conscience? Voilà ce qui pose la question de l'usage que l'Europe fait de son poids économique dans le monde entier; la question sur la manière dont des États économiquement moins développés sont intégrés dans l'Union Européenne, et si cette intégration peut offrir un modèle de collaboration entre États plus riches et plus pauvres; la question de savoir dans quelle mesure les États européens sont disposés à employer leurs ressources internes pour l'éducation humaine et à résister à l'instrumentalisation de l'éducation et de la recherche; la question enfin, et ce n'est pas la moindre, du sort de notre environnement matériel dans les processus de production. La question environnementale, dans toute son urgence présente, ne se limite pas à notre survie: elle touche

notre capacité de comprendre le monde dans lequel nous vivons, qui est plus qu'un magasin de matériaux bruts à notre disposition. Allons-nous apprendre à voir le monde, qui effectivement «nous appartient» dans un certain sens, selon la phrase de C. Ernst, par notre intelligence et notre travail, comme une réalité que nous devons contempler avec joie, et pas seulement comme une réalité dont nous nous servons à notre convenance. Cette question touche à notre humanité et à notre besoin d'espace, d'émerveillement contemplatif, d'accueil de ce que nous n'avons ni planifié ni demandé.

La manière bénédictine de structurer le temps nous rappelle avec force les équilibres que nous risquons de perdre dans une culture obsédée par la production et rétive à se situer dans le cadre plus large de l'activité et de la croissance humaines. Il est urgent de savoir comment nous promouvons une civilisation capable de se poser des questions sur sa finalité et son intégrité. Seule une civilisation qui en est capable génèrera des personnes, des citoyens, en mesure de se soustraire aux instincts individualistes et d'auto-protection, que ce soit en adorant Dieu ou en montrant de la compassion pour les pauvres. Elles savent, en effet, qui elles sont: des êtres mortels, interdépendants, créés par amour et pour aimer.

L'OBÉISSANCE

Je viens d'évoquer l'interdépendance, et elle m'amène au deuxième aspect de la *Règle* bénédictine qui pose question à la culture, l'obéissance. La *Règle* insiste, particulièrement en son cinquième chapitre, sur l'obéissance monastique comme sur cette pratique de se rendre constamment disponible à renoncer à une volonté ou à une perception purement individuelles pour découvrir la volonté de Dieu dans la vie de la communauté. Ce n'est pas tout à fait la même chose que la soumission du disciple à son maître dans la tradition monastique du désert, parce que la *Règle* se préoccupe bien plus des questions pratiques de la vie commune organisée et des exigences qu'elle pose à l'abbé. L'abbé doit discerner les

besoins et la vocation de la communauté en tant que tels. Et lorsque le moine obéit à l'abbé, il se soumet au résultat d'une délibération remarquablement complexe et nuancée de la part de l'abbé et de la communauté toute entière.

Un des aspects qui frappe le plus quelqu'un qui découvre la *Règle* est ce qu'on pourrait appeler son «effet-miroir» en matière d'obéissance: l'abbé est invité à écouter et à considérer avec une grande attention les attentes et les dons personnels dans la communauté (*Règle* 2, 31-32). Celui à qui on doit obéir est lui-même invité à une obéissance exemplaire à la *Règle* (*Règle* 64, 20), mais encore à obéir d'une certaine façon à chacun des frères. Si l'obéissance consiste à imposer le silence à sa volonté purement individuelle, l'abbé doit plus que tout être un modèle de ce silence. Il ne sera pas quelqu'un qui poursuit un projet personnel, mais bien quelqu'un qui cherche ce but immense et insaisissable d'une vie commune dans laquelle chacun peut reconnaître son bien et son épanouissement, grâce à la vie partagée et à leur interdépendance.

Il vaut la peine de lire les explications franches du chapitre vingt-et-un («les doyens du monastère») et du chapitre soixante-cinq («le prieur du monastère») au sujet de l'organisation du monastère, qui veulent éviter tout velléité d'une autorité particulière qui imposerait des objectifs individuels. L'injonction bien connue de se souvenir «que le Seigneur révèle souvent à un plus jeune ce qui est meilleur» (*Règle* 3, 3), introduit une touche étonnante et importante au tableau de l'obéissance mutuelle. Elle complète plus qu'elle ne contredit la recommandation de l'obéissance, habituelle en communauté, du moine plus jeune au plus ancien (*Règle* 71, 4).

La communauté envisagée par la *Règle* n'est donc aucunement dominée par la volonté d'un seul, aussi vigoureuses que puissent y être les injonctions de se soumettre à l'autorité. Cette dernière s'y efforce, non pas d'être représentative dans le sens moderne du mot, mais au moins de se faire systématiquement attentive à la diversité des caractères et des expériences dans la communauté. De manière très significative peut-être, la discipline communautaire n'instaure pas

l'existence d'un ordre «naturel» de préséance, qui serait repris au monde extérieur et qui définirait votre importance en communauté. L'ancienneté dans le monastère est déterminée d'abord par le moment de l'entrée, à moins que l'abbé n'en dispose autrement (*Règle* 63). Nous pourrions dire que c'est le terme de votre engagement dans la vie de la communauté qui détermine votre position, et non pas un quelconque critère extérieur, tels la richesse, le rang social, l'éducation, ni même l'âge physique. On peut le formuler encore autrement: nulle opinion dans la communauté n'est automatiquement repoussée ou marginalisée en raison du manque de richesses, du rang social, etc. La «monnaie» d'échange dans la communauté n'est pas déterminée par le hasard social ou historique. Le droit à être entendu dépend de l'engagement dans la communauté.

Interrogeons-nous à nouveau: quelle relation tout cela entretient-il avec la situation de notre continent et sa culture actuelle? Remarquons en premier lieu l'appréciation de la diversité par la *Règle*. Elle ne ressemble en rien, même de loin, au pluralisme passif qui semble être la position déficiente de pas mal d'expressions du postmodernisme. Avec clarté et sans ambiguïté la *Règle* présuppose que le bien commun existe, et que pour cette raison chaque point de vue particulier différent peut être mis en question. C'est de cela qu'il s'agit dans l'obéissance bénédictine, et non pas de la soumission en général de la volonté d'une personne au pouvoir d'autrui. Mais le refus de toute compétition qui aboutirait à la domination d'un individu ou d'un groupe est également affirmé sans la moindre ambiguïté. C'est tout autant un dispositif de vérification et d'équilibre, afin d'écarter tout risque découlant de la forte autorité de l'abbé. L'autorité s'exerce en agençant une diversité de dons, afin de maintenir une société dans laquelle tous coopèrent à l'épanouissement et, dans le contexte monastique, à la sainteté des uns et des autres.

Sur la scène macro-politique cela implique une évaluation sérieuse de la diversité culturelle, des langues et coutumes locales, et la méfiance à l'égard des courants qui associent

l'autorité soit avec un secteur professionnel particulier soit avec un partenaire économiquement dominant dans la communauté des États. Les chrétiens devraient résister à la pression des bureaucrates de tout homogénéiser. Et le style si caractéristique des projets et des débats internationaux doivent permettre aux partenaires matériellement moins prospères de s'exprimer librement. Un des facteurs plus positifs de la politique européenne et des débats au cours des dernières décennies a été l'accent mis sur l'autonomie régionale. Ce développement positif reconnaît que les concepts fixes et inflexibles de la souveraineté nationale qui ont prévalu durant la période moderne ne font pas entièrement justice à la diversité culturelle existante et aux besoins de libertés locales légitimes.

Une communauté européenne (au sens strict et au sens plus large de l'espace géographique qui comprend toutes les nations de l'Europe) qui refléterait quelque chose de la vision bénédictine, serait celle où les nations plus petites et les minorités dans ces nations auraient voix au chapitre. Et, pour mettre en avant un point particulièrement actuel aujourd'hui, elle serait une communauté qui n'est pas saisie de panique au sujet des migrants. Le groupe des immigrés prêt à travailler dans le cadre civil d'une société d'accueil, qui aspire simplement à la citoyenneté, constitue dans la communauté large une voix significative à côté de ceux qui y possèdent une histoire plus longue et des avantages politiques et économiques. Une fois établies résolument dans le réseau de relations de la vie commune, ces personnes, parce qu'elles viennent d'autres horizons ethniques et religieux, ne devraient pas être marginalisées. L'importance première de l'«obéissance», avec toute la prégnance que la *Règle* donne à cette parole, requiert des autorités instituées qu'elles écoutent la diversité et se demandent comment ajuster un équilibre général entre la nation et les groupes transnationaux, afin d'intégrer à la fois les dons et les besoins de l'étranger qui arrive et qui ne cherche pas la simple hospitalité (la *Règle* énonce clairement ce qu'il faut faire dans ce cas-là) mais l'appartenance partagée.

Comment le réaliser lorsque nous sommes confrontés à des groupes dont les présupposés sur l'identité civile semblent être différents des idéaux présents dans notre propre histoire? Voilà évidemment un défi majeur. Il existe, en effet, une propension facile et dangereuse qui consiste à penser que les idéaux civils musulmans et les idéaux chrétiens ou occidentaux sont à ce point différents qu'ils ne peuvent être comparés raisonnablement; mais existe tout autant un éventail de compréhensions qui s'étend de la pensée libérale séculière et idéologique au fondamentaliste musulman inflexible, qui choisit d'ignorer la plus grande partie de l'histoire et de la jurisprudence musulmanes au profit d'une adhésion imaginaire aux données brutes de la révélation primitive. Mais dès que nous cessons de comprendre cela comme un contraste inévitable entre un pluralisme rationnel et une simple théocratie, une fois que nous nous mettons à *réfléchir* comment mener les débats sur l'identité civile au-delà de certaines de ces frontières, s'ouvre la voie à un questionnement proprement «bénédictin». Comment pouvons-nous construire un projet civil commun à partir de ces nouvelles diversités, plutôt que de présupposer qu'il s'agit *là* d'une diversité tellement grande que nous ne pouvons pas l'affronter.

Il n'existe pas, si on peut parler ainsi, d'«abbés» sur la scène politique européenne. Mais ce serait une erreur de penser que dès lors tout parallèle possible avec la *Règle* disparaît, à moins que, ce qu'à Dieu ne plaise, nous voulions instituer une hiérarchie unitaire dans la communauté européenne. L'abbé dans la *Règle* est l'autorité qui inspire le respect, parce qu'il vit d'une manière exemplaire les valeurs fondamentales de la communauté et parce qu'il se montre capable de prendre en compte et de respecter les préoccupations et les besoins de tous ses membres. Ce que nous entendons avancer, simplement, est ceci: quelles que soient les institutions qui promeuvent la cohérence et la compréhension mutuelle des communautés politiques de l'Europe, elles devraient faire preuve de vertus «abbatiales», à savoir, elles devraient exercer l'autorité en pratiquant elles-mêmes

l'écoute attentive qu'elles exigent. De la sorte l'unique but recherché est toujours et uniquement une identité collective, susceptible d'être reconnue par ceux pour qui elle s'exerce et susceptible aussi de leur inspirer confiance. Cela signifie encore, et cela va presque de soi, que cette autorité doit être autocritique et transparente, comme cela est demandé d'un supérieur par la *Règle*. Ce n'est pas simplement une manière de maintenir une paix difficile entre factions et intérêts, mais une recherche créative de ce qui se trouve au-delà de *tout* intérêt de groupe et de son agenda. Nous pouvons reprendre une intuition hégélienne, affinée par feu Gillian Rose dans sa philosophie politique, et poser que toute auto-description initiale de l'intérêt d'une personne ou d'une communauté est nécessairement entachée d'erreur dans la mesure même où elle ne s'engage pas totalement à l'égard de ce qui est autre, à l'égard de l'étranger dont la présence peut être d'abord ressentie comme une menace ou un problème. Le bon gouvernement et la bonne gouvernance consistent toujours dans l'engagement avec l'autre, dans une relation dynamique, ni confrontation statique ni compétition, mais une interaction donnant naissance à un langage commun et à une vision commune qu'on n'aurait pas pu définir avant la rencontre.

La participation

Ceci me conduit à présenter brièvement la troisième contribution de la *Règle*, que j'ai appelée en raccourci *participation*. Nous l'avons vu: une des tâches de l'abbé est de trouver le type de travail adapté à la capacité de chacun. Cela cependant suppose que chaque membre de la communauté s'implique dans le travail commun, même s'il est indisposé ou peu compétent (*Règle* 48). De même «personne ne sera dispensé du service de la cuisine, à moins qu'il soit malade ou engagé dans une activité importante du monastère» (*Règle* 35). Le monastère demande de chacun une participation positive et franche à sa vie et donne à chacun la dignité de s'y montrer responsable, jusque dans les détails

les plus prosaïques. Ce ne peut être une communauté où certains vivent aux dépens des autres, dans laquelle certains seraient considérés comme n'ayant rien à offrir, comme de simples pensionnaires ou bénéficiaires de la charité. La distribution du travail signifie que l'écoute des besoins de chacun des membres de la communauté est prise au sérieux, puisqu'elle est au cœur de la compréhension bénédictine de l'autorité. Si, comme nous l'avons suggéré, le travail soutient une écologie collective vraiment humaine et intelligente, il ne suffit pas de créer les conditions matérielles qui y conduisent. Le travail lui-même doit être regardé comme une question de dignité partagée ou de créativité.

Dans cette perspective donc, une communauté d'États et de sociétés a besoin d'être une communauté dans laquelle on s'engage explicitement à admettre la contribution spécifique de chacun. Il s'agit pour une part de partager les ressources économiques; mais, comme nous l'avons déjà indiqué, il s'agit tout autant de protéger les cultures et les langues minoritaires. Filons encore un instant la métaphore écologique: nous parlons de s'engager pour la «biodiversité» humaine et culturelle. Mais il n'est pas question d'un pouvoir central bienveillant, «autorisant» des minorités dans ce qu'on pourrait appeler un modèle de réserve pour Indiens. Il est question d'échanges culturels actifs qui contribuent à trouver des moyens d'interpeller la force centralisatrice et impersonnelle de la bureaucratie. Et cela doit devenir également un terrain ferme sur lequel un engagement global pour ces mêmes principes peut croître. Si à l'intérieur de l'Europe il ne suffit pas de distribuer des subsides aux désavantagés, alors il faut admettre que cela vaut pour le monde entier. Le but n'est pas d'éviter les désastres en envoyant des «ambulances», mais d'équiper et de régénérer.

À l'ère du marché global, l'une des questions morales récurrentes est de savoir comment éviter de créer perpétuellement des enclaves dépendantes et sans pouvoir, des réservoirs de travail à bon marché ou de matières premières, dans lesquelles il n'y a aucune place pour l'exercice d'une liberté économique réelle pour les individus ou les sociétés. La

Règle suppose qu'une communauté viable de travail ne soit pas constamment divisée en membres actifs et passifs. La question alors posée à la politique et à l'économie globales est celle-ci: dans quelle mesure nos systèmes globaux, pour un certain nombre de sociétés, réduisent plutôt qu'accroissent la pleine liberté économique de tous leurs citoyens, cette liberté que les défenseurs du marché global considèrent justement comme le but vers lequel nous devrions nous diriger et comme la chance que l'économie globale présente.

Saint Benoît affirme qu'une passivité imposée est mauvaise pour l'âme (cf. *Règle* 48,1). Il serait difficile de nier qu'actuellement le manque de pouvoir économique, celui qu'une globalisation rapide et imposée cause, puisse être un terrain fertile pour un comportement destructeur, c'est-à-dire pour cette spirale autodestructrice de sociétés qui s'effondrent ou défaillent, brutalisées et privées de dignité civile, comme il l'est pour la frustration nourricière du terrorisme. Il ne s'agit nullement de processus automatiques, et le rôle du despotisme politique totalitaire et de la corruption dans les économies désavantagées ne peut pas être ignoré. Mais quand existe une pression intense pour ouvrir des marchés émergents et pour supprimer prématurément les subsides, et ce pour satisfaire les exigences de groupes financiers internationaux empêchant l'accès aux biens essentiels, alors cette pression porte une part de responsabilité dans la paralysie des sociétés émergentes et elle peut miner toute avancée vers un gouvernement juste et responsable. Progressivement beaucoup de nos institutions économiques, tout comme les gouvernements des pays développés, ont pris davantage conscience de ces risques. Les avancées vers la suppression des dettes impayables représentent une prise de distance importante par rapport aux modèles qui ont prévalu.

Si-personne n'est dispensé du travail qui soutient et sert l'ensemble de la communauté, personne non plus ne devrait être privé d'appui. La participation à la vie commune vous donne aussi l'assurance que vous ne souffrirez pas seul ou ignoré. Les États européens peuvent débattre des mesures sociales. Il reste le fait qu'au cours des dernières décennies,

cette dimension de la vision européenne s'est exprimée par la conviction que la dignité des citoyens devrait être prise en charge par les ressources publiques, parfois directement par les États, parfois par un partenariat entre l'État et des agences non gouvernementales. Si cela diminue ou disparaît en raison d'une pression économique, nous devons nous demander quel en est le coût au regard de la confiance que l'État peut imposer ou attendre et au regard d'une dignité garantie pour tous.

Au début de cette conférence, j'ai parlé du défi que constitue l'édification d'une société «spirituellement crédible». On pourrait objecter que nous nous sommes trop attachés à sa dimension politique ou matérielle. Mais à l'arrière-plan de toutes mes considérations j'ai gardé présente à l'esprit une question: quelles priorités matérielles et pratiques assurent et étayent la liberté spirituelle qui, en fin de compte, fonde toutes les autres libertés? La *Règle* de saint Benoît n'a pas entrepris de «sauver la civilisation»; ce qu'elle a fait, c'est définir en tant que telles les composantes d'un certain type de civilisation. Rappelez-vous la surprise de Thomas Merton lors de sa première visite à l'abbaye de Gethsémani: il avait découvert, disait-il, la seule cité vraie en Amérique.

Quelquefois on a parlé de la contribution bénédictine à l'Europe comme d'une sorte de retrait dans des enclaves où la mémoire de la civilisation était préservée — pas toujours vraiment comprise — une espèce d'archives des trésors culturels. Même si ce n'est pas entièrement faux, cela passe à côté de la contribution bénédictine positive comme modèle d'une vie chrétienne effective. Avant d'être des bibliothécaires les moines de s. Benoît ont été des créateurs de communautés. La vision des capacités et de la dignité humaines contenue dans le témoignage bénédictin a été aussi importante que la préservation des lettres classiques, où plutôt elle a fourni à cet héritage un champ d'application clair et pratique, animé par la foi. Si au cours des siècles à venir, la *Règle* est appelée à devenir une des sources de conservation et de renouveau de la civilisation européenne (même s'il faut

concéder que ces siècles pourront être aussi brutalement anti-humanistes que ce qu'on appelle les siècles de fer), ce sera grâce à son ébauche des vertus politiques et non à cause d'un rôle purement conservatoire.

Il est évident que saint Benoît n'a pas inventé la politique suggérée par la *Règle*. On pourrait dire à bon droit qu'il s'agit simplement d'un exemple concret de la politique du Corps du Christ. Le caractère central du service mutuel, de l'attention au don caractéristique de chacun à tous, et par-dessus tout que nous sommes faits pour la joie de la contemplation, tout cela caractérise fondamentalement l'anthropologie du Nouveau Testament. Pour un chrétien la vision de la *Règle* ne représente pas un idéal imaginé par quelque génie politique, mais un reflet de la révélation en Jésus et de sa suite au sujet de ce qui est l'essence même de l'homme. La *Règle* établit (au moins) deux choses. Elle se demande d'abord quel est le rythme de vie qui peut le mieux libérer les hommes dans leur progrès vers la joie pour laquelle ils sont faits; elle se demande comment la priorité de la louange peut prendre corps dans une vie communautaire responsable et adulte, entièrement enracinée dans le monde matériel. La *Règle* se demande ensuite quel type d'autorité rend opératoire «la foi au-delà du ressentiment» pour reprendre le titre d'un livre récent d'un des théologiens anglophones les plus créateurs, James Alison. Comment l'autorité peut-elle nous libérer de la crainte mutuelle, de nos faiblesses et limites, de notre incapacité de satisfaire à ce que nous imaginons être les requêtes d'un Dieu lointain? En établissant un équilibre entre le travail intérieur et le travail extérieur, en recherchant la prise de conscience de soi et l'élargissement du cœur, la *Règle* refuse d'opposer l'obligation envers Dieu à celle envers la vie commune, eu égard au nombre restreint des heures du jour, et elle refuse des privilèges aux doués, aux beaux parleurs, aux spécialistes. Vivre la politique du Corps du Christ exigera toujours de nous de bien réfléchir à l'autorité, aux exigences de la production et à celles de la contemplation. Benoît offre une aide directe et concrète en la matière. Nous ne serons jamais assurés que l'ordre politique,

quel qu'il soit, européen ou non, choisira comme une de ses priorités de rendre possible une vie de joie contemplative en Dieu le Père. Nous pouvons cependant raisonnablement demander à la lumière de la *Règle* que l'ordre politique reconnaisse qu'il ne peut survivre sans laisser un espace pour explorer ce qu'est l'identité humaine. Une société moderne ou postmoderne ne peut probablement pas, pour le bien ou pour le mal, s'engager ouvertement en faveur d'une seule idéologie. Mais cela ne signifie pas que, *sans l'avouer*, elle ne promeut pas telle ou telle image de l'être humain par la manière dont elle dispose les affaires et la gouvernance. Une réduction du type «laisser faire» aux principes du marché n'est pas neutre au regard de l'autocompréhension de l'homme. En outre, une insistance programmatique qui relègue les convictions religieuses dans la sphère privée restreint l'exploration de l'identité humaine et de la conscience au niveau d'un loisir vaguement embarrassant; mieux vaut l'envisager le moins possible.

Le défi lancé par la *Règle* est de savoir comment l'espace public peut devenir apte à donner une place aux pratiques et institutions qui témoignent des possibilités de la réalité transcendante; comment la «rumeur» peut être gardée vivante qu'il existe des niveaux d'autocompréhension et de don de soi dans le service et l'adoration, qui assurent une perspective au monde du travail et de la production et dénoncent le monde du divertissement passif comme une réalité étriquée et banale. La *Règle* affirme qu'il existe des communautés humaines dans lesquelles la production, la réflexion et l'enchantement peuvent s'interpénétrer. Elle affirme encore que l'autorité légitime peut être comprise comme une autorité qui ne demande l'obéissance qu'en la pratiquant, une obéissance à loi commune et une obéissance dans un sens plus large, d'attention aux spécificités des personnes et des situations.

Nous ne trouverons pas dans la *Règle* les ingrédients d'une constitution pour un état ou une fédération. Mais nous y trouverons une série de perspectives sur les vertus politiques en présence de Dieu. Et cela donnera quelque mordant aux

questions que les chrétiens devraient poser aux systèmes de pouvoir en place dans le monde d'aujourd'hui et de demain. Les saints patrons ne sont pas là pour être de douces mascottes. Ils sont là pour donner aux nations, groupes et individus, des amis bien reconnaissables dans l'assemblée du ciel, et ils imprimeront une direction et une acuité particulières aux défis de l'Évangile. Il nous faut redécouvrir Benoît comme ce type-là de patron pour notre continent présentement troublé. Beaucoup reste encore à faire pour détailler plus avant les voies par lesquelles sa *Règle*, par la confrontation et l'affirmation, pourrait ouvrir quelques fenêtres dans un espace politique qui manque d'air et créer un authentique atelier pour l'esprit (Règle 4).

Rowan WILLIAMS

Summary of Rowan WILLIAMS, "Saint Benedict and the Future of Europe". *The Rule of Saint Benedict has tremendous influence on European culture in the Middle Ages, but it is not without relevance for the future of the continent. The author relates three themes in the Rule to the current debate on European values: time, obedience and participation. The Rule structures the use of time in the monastery in such a way as to orient all things towards God. A civilised life structured around the vision of the Rule is one in which economics is not allowed to set itself up as a set of activities whose goals and norms have no connection with anything other than production and exchange. The Benedictine structuring of time stands as a potent reminder of the balances we risk losing in a culture obsessed with production and reluctant to locate that production in a broader picture of human activity and growth. How are we to sustain a civilisation capable of asking itself questions about its purpose and its integrity? Only a civilisation that can do this will generate citizens who can turn away from individual instinct and self-protection, because they know what sort of beings they are, mortal, interdependent, created out of love and for love. In the second place, according to the* Rule, *obedience is the practice of constantly being ready to suspend a purely individual will or perception for the sake of discovering God's will in the common life of the community. When the individual monk obeys*

the abbot, it is a submission to the outcome of a remarkably complex and nuanced process on the part of the abbot and the community as a whole. If obedience is the silencing of the purely individual will, the abbot must above all be a model of this silencing, someone who will not pursue an individual agenda but seek the immense, elusive goal of a common life in which each can recognise their good and their flourishing in the life they share and their mutual dependence. The Rule *shows a clear and unambiguous assumption that there is such a thing as a common good and that therefore each distinct diverse perspective is open to challenge. In the macropolitical scene, this implies a serious valuation of cultural diversity — of local language and custom — and a suspicion of those trends that associate authority either with an isolated professional class or with an economically dominant partner in the community of states. The basic importance of "obedience", in the full sense given by the Rule to that word, requires governing authorities to listen to diversity and to ask how the overall balance of nation or transnational grouping needs to be adjusted so as to incorporate both the gifts and the needs of the incoming stranger who is seeking not simply hospitality, but shared belonging. Further, the apportioning of work is a sign of just that "listening" to the need of each member to be taken seriously that is at the heart of Benedict's understanding of authority. If work is the sustaining of a properly human and intelligent corporate ecology, it is not only in creating the material conditions for this but in the very fact of work being understood as a matter of shared dignity or creativity. Participation in the common life is also assurance that you will not suffer alone or ignored. We cannot take it for granted that any political order, European or otherwise, will regard it as a priority to make possible a life of contemplative delight in God the Father. But what we can reasonably ask, in the light of the Rule, is that political order should recognise that it cannot survive without space for some exploration of what human identity is.*

La transfiguration du monde*

Le thème qui nous a été proposé nécessite d'emblée une mise au point sur le plan du vocabulaire, qui est biblique. Le terme «transfiguration», μεταμόρφωσις en grec signifiant changer de forme, fait référence à l'événement de la vie du Christ relaté par les Synoptiques (Mt 17, 1-9; Mc 9, 2-10; Lc 9, 28-36). Dans les épîtres pauliniennes, ce terme peut aussi évoquer la transformation spirituelle des croyants (Rm 12, 2; 2 Co 3, 18; Ph 3, 21).

Le terme «monde», κόσμος en grec, signifiant l'univers, peut désigner dans les textes bibliques le lieu où vivent les humains (Mt 26, 13), le lieu où l'on vient (Jn 1, 9), dans lequel on est (Jn 1, 10), duquel on sort (Jn 13, 1), ou encore le monde qui doit venir (Mt 12, 32). Chez saint Jean et saint Paul, ce terme désigne le lieu où s'effectue le mystère du salut. Créé bon (Gn 1,10), le monde est devenu mauvais par le péché, étant tombé au pouvoir du prince de ce monde (Jn 12, 31). C'est pourquoi le Fils de Dieu s'est fait homme pour sauver le monde: «Dieu a tant aimé le monde qu'Il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle» (Jn 3, 16). Le sacrifice eucharistique qui actualise le sacrifice du Christ est précisément offert pour la vie du monde: «Le pain que je donnerai est mon corps pour la vie du monde» (Jn 6, 51).

Dès lors, les chrétiens demeurent «en ce monde», mais ne sont plus «de ce monde» (Jn 8, 23). Dès lors, ils apprennent le bon usage de ce monde et collaborent à la transformation de ce monde (1 Co 7, 29-31).

Le thème qui nous est proposé nous amène donc à nous poser certaines questions. Quel est donc le sens de la

* Ndlr: Conférence présentée par le père archimandrite Job Getcha, doyen de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge à Paris, lors de la XXXIe Rencontre interconfessionnelle des religieux et religieuses à Neuendettelslau, en juillet 2006 (cf. *Irénikon*, 79 [2006], pp. 379-381).

transfiguration pour la vie chrétienne? Quelle relation doit alors maintenir le chrétien face au monde? Voici deux questions auxquelles nous essaierons de répondre.

La Transfiguration et la vie chrétienne

La scène décrite par les Synoptiques se déroule au mont Thabor. Elle se passe lors de la montée à Jérusalem. Matthieu place l'événement après le discours du Christ sur le Royaume et l'annonce de sa Passion et de sa Résurrection et avant le récit de la Passion. De même, chez Marc, c'est après avoir parlé de la Croix et annoncé la venue du Royaume de Dieu «avec force» (Mc 9, 1) qu'a lieu la transfiguration. Chez Luc, la scène se situe à la fin de son ministère en Galilée et avant son ministère en Judée, mais précède également le récit de la Passion.

Ce lien qui unit la transfiguration à la Passion, avec le centre même du mystère du salut, est rappelé dans l'hymnographie byzantine pour la fête de la Transfiguration. Ainsi, le kondakion affirme: «Tu t'es transfiguré sur la montagne et tes disciples contemplèrent ta gloire, ô Christ notre Dieu, autant qu'ils le pouvaient supporter, afin qu'en te voyant sur la Croix ils comprennent que ta Passion est volontaire...». Ce lien qui unit la Transfiguration à la Passion est la raison pour laquelle l'Église orthodoxe fête la Transfiguration le 6 août, soit quarante jours avant l'Exaltation de la Croix, le 14 septembre.

La transfiguration révèle donc la divinité du Dieu incarné. Comme l'a rappelé Jean Damascène, le Christ fut transfiguré «non en s'adjoignant ce qu'il n'était pas, non en se changeant en ce qu'il n'était pas, mais en manifestant à ses propres disciples ce qu'Il était, en leur ouvrant les yeux et en leur donnant la vue, à eux qui étaient aveugles»[1].

1. Jean Damascène, *Homélie sur la Transfiguration* 12 (*Die Schriften des Johannes von Damaskos*, V, ed. B. Kotter, Berlin, 1988, p. 450; *PG* 96, 564C).

Dieu se révèle donc. La transfiguration est par conséquent une théophanie trinitaire où le Fils apparaît dans la chair, le Père en apportant son témoignage et l'Esprit étant présent sous forme de nuée. Mais la transfiguration ouvre aussi toute une perspective pour le salut de l'homme.

En effet, la transfiguration ne fait pas que révéler la divinité cachée dans l'humanité du Christ, mais ouvre la véritable vocation de l'homme «de participer à la nature divine» (2 P 1, 4), comme l'a formulé dans une de ses épîtres l'apôtre Pierre, témoin de la transfiguration, et comme l'ont rappelé à sa suite plusieurs Pères de l'Église. Irénée de Lyon, par exemple, s'exprimera de la façon suivante: «Le Verbe de Dieu s'est fait homme, et le Fils de Dieu, Fils de l'homme, pour que l'homme, en se mélangeant au Verbe et en recevant ainsi la filiation adoptive, devienne fils de Dieu»[2]. De son côté, Athanase d'Alexandrie résumera ainsi cette idée dans son traité sur l'Incarnation: «[Dieu] s'est fait homme pour que nous devenions Dieu»[3].

La transfiguration est un événement corporel et rappelle aux chrétiens que c'est dans la chair que s'opère le mystère du salut. Pour reprendre une expression d'André de Crète, la transfiguration du Christ nous révèle «la déification de la nature [humaine]»[4]. Le thème patristique de la déification ou de la divinisation (θέωσις) a particulièrement été mis à l'honneur à partir du 6e siècle dans la tradition dionysienne. En effet, pour l'auteur s'identifiant comme Denys l'Aréopagite, le salut (σωτηρία) «n'est possible que par la déification de ceux qui sont sauvés (θεουμένων τῶν σωζομένων). Et la divinisation (θέωσις), c'est ressembler à Dieu et nous unir à lui autant

2. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, livre III, 19, 1 (*SC* 211, Paris, 1974, p. 374).

3. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De l'Incarnation du Verbe*, 53 (*SC* 18, Paris, 1946, p. 312).

4. ANDRÉ DE CRÈTE, *Homélie sur la Transfiguration du Seigneur*, 7 (PG 97, 933A).

que nous le pouvons»[5]. Réfléchissant sur la hiérarchie ecclésiastique comme mode de transmission des énergies divines, Denys estime que la déification se réalise par les sacrements de l'Église dont il s'apprête à faire un commentaire dans son traité: «Pour nous, c'est au moyen de symboles sensibles (αἰσθητῶν συμβόλων) que nous nous élevons autant que nous le pouvons jusqu'aux contemplations divines»[6].

C'est sur ce même plan de la déification ou de la divinisation (θέωσις) que les moines hésychastes du XIVe siècle, héritant de cette tradition dionysienne, placeront le mystère du salut de l'homme. Grégoire Palamas se fait l'écho de saint Irénée et de saint Athanase lorsqu'il affirme: «Étant devenu fils de l'homme et ayant assumé la mortalité, Il transforma les hommes en fils de Dieu, les ayant fait communier à la divine immortalité (κοινωνοὺς ποιήσας τῆς θείας ἀθανασίας)»[7]. Ainsi, le salut se fait dans la perspective dynamique de l'union de l'homme à Dieu, une union qui n'est devenue possible qu'à partir du moment où Dieu s'est incarné.

Les hésychastes, dont Grégoire Palamas fut le plus grand docteur, insistent sur le fait que la prière et les sacrements de l'Église sont les deux moyens dont l'homme dispose pour réaliser son union à Dieu. «Or, on s'unit à lui», nous dit saint Grégoire Palamas, «autant qu'il est possible, en

5. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *De la hiérarchie ecclésiastique*, *PG* 3, 376 A. Cf. Trad. française de M. de GANDILLAC, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1943, p. 248; texte grec et trad. russe de G. M. PROKHOROV: DIONISIJ AREOPAGIT, *О церковной иерархии. Послания*. Saint-Petersbourg, 2001, p. 18-21.

6. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, De la hiérarchie ecclésiastique, *PG* 3, 373 B. Cf. Trad. française de M. de GANDILLAC, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1943, p. 247; texte grec et trad. russe de G. M. PROKHOROV: DIONISIJ AREOPAGIT, *О церковной иерархии. Послания*. Saint-Petersbourg, 2001, p. 16-17.

7. GRÉGOIRE PALAMAS, Homélie 16, *Sur l'économie du Christ*, *PG* 151, 204 A. Cité d'après J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 225.

partageant avec lui des vertus semblables, et en partageant la demande et l'union dans la prière à Dieu»[8].

Il est important de souligner à ce propos que l'évangile selon Luc ajoute un détail très important au récit des deux autres Synoptiques. Luc précise que le Christ «monta sur la montagne pour prier» (Lc 9, 28). C'est donc dans la prière, selon le récit de Luc, que le Christ fut transfiguré. Commentant ce passage, Grégoire Palamas a souligné l'importance de la transfiguration pour la vie du chrétien: «Il voulait nous montrer par là que c'est la prière qui procure cette bienheureuse contemplation, et nous apprendre que par la proximité avec Dieu dans la vertu, par notre union avec Lui dans l'esprit, cette splendeur apparaît, s'offrant aux regards de tous ceux qui ne cessent de tendre vers Dieu grâce à leur assiduité dans les bonnes œuvres et la pureté de leur prière»[9].

Appelé à participer à la vie divine, le chrétien apparaît dès lors comme un étranger sur la terre. Cette idée est affirmée très clairement dans l'épître à Diognète, un écrit du deuxième ou troisième siècle: «Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais tels des étrangers domiciliés; ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers; toute terre étrangère leur est une patrie, et toute patrie une terre étrangère. [...] Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair. Ils passent leur vie sur la terre, mais sont citoyens du ciel»[10].

Appelés à devenir fils de Dieu selon la grâce, les hommes sont appelés à transfigurer leur être tout entier. Les homélies attribuées à Macaire d'Égypte affirment clairement la transfiguration du corps humain. Nous pouvons lire dans un passage: «Tout comme le corps du Seigneur fut glorifié, lorsqu'il gravit la montagne et fut transfiguré en gloire divine et

8. GRÉGOIRE PALAMAS, «Sur la prière et la pureté du cœur», 1, *La Philocalie*, (trad. J. TOURAILLE), tome 2, Paris, 1995, p. 480.

9. GRÉGOIRE PALAMAS, *Homélie pour la vénérable Transfiguration de notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ, où il est démontré que la lumière qui est apparue est increéé* 5 (PG 151, 432A). Traduction française de J. CLER : GRÉGOIRE PALAMAS, *Homélies*, Paris,1987, p. 193.

10. *Epître à Diognète* V, 5-9 (SC 33bis, Paris, 1965, p. 62).

en lumière infinie, de même les corps des saints sont glorifiés et resplendissent comme des luminaires [...] "La gloire que Tu m'as donné, Je la leur ai donnée"» (Jn 17,22). Tout comme plusieurs lampes sont allumées à partir d'une flamme, de même les corps des saints, étant des membres du Christ, doivent être ce que le Christ est, et rien d'autre. [...] Notre nature humaine est transformée en puissance de Dieu, et elle est enflammée en feu et lumière»[11]. Cette transfiguration du corps fut manifestée du vivant de nombreux saints, tels Abba Pambo ou Séraphin de Sarov, ainsi qu'après leur mort dans la conservation de leurs saintes reliques. Du moment où le chrétien a pour vocation de devenir saint comme l'a rappelé Pierre (1 Pi 1,16), la transfiguration du corps concerne par conséquent tout homme.

Le salut, dans la perspective chrétienne, n'est donc pas la libération de l'âme d'une prison que serait le corps, comme le pensait le platonisme, mais implique la transfiguration et la résurrection du corps. Ceci nous amène à nous pencher sur une deuxième question: la place du monde, du cosmos, dans le salut de l'homme.

Le monde et le salut de l'homme

La question de la place du monde, du cosmos en tant que création, dans le salut du monde est intimement liée à la vision que l'on a du monde. Comme l'a rappelé récemment H. Paul Santmire, il a existé dans la pensée chrétienne deux visions du monde[12]. Ces deux visions ne sont d'ailleurs pas neutres quant à l'attitude des chrétiens face à la crise environnementale que traverse le monde d'aujourd'hui. La première considère que le monde n'est pas créé pour lui-même

11. Macaire d'Egypte, Homélie 15, 38 (SO 40, Bellefontaine, 1984, p. 195).

12. H. Paul Santmire, *The Travails of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, Minneapolis, 1985, p. 37-41, 50-51. Nous tenons cette référence du père E. Clapsis.

mais pour servir les besoins de l'homme. Par conséquent, il n'est pas destiné à la béatitude éternelle. «Le nouveau ciel et la nouvelle terre» dont il est question dans l'Apocalypse (Ap 21, 1) sont nécessairement autre chose que le monde tel qu'il existe maintenant et qui est voué à la destruction. La seconde approche considère que le monde n'est pas un instrument mais est destiné à participer, avec l'humanité, à la transformation finale accordée par Dieu à la fin des temps. Le nouveau ciel et la nouvelle terre dont parle l'Apocalypse (Ap 21, 1) ne veut pas dire, dans cette perspective, que la présente création sera détruite, mais qu'elle sera libérée de la corruption, purifiée, transfigurée et glorifiée. C'est en ce sens qu'elle sera complètement renouvelée, comme le laisse entendre Paul en écrivant aux Romains: «et la création elle-même sera délivrée de la servitude de la corruption dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu» (Rm 8, 21).

Entre les deux approches, la seconde reflète davantage celle des Pères de l'Église. Dès le premier siècle, la vision platonicienne de la corporalité s'était déjà heurtée à la révélation chrétienne. Les gnostiques rejetaient tout ce qui était matériel comme mauvais et incompatible avec le salut. Combattant avec virulence les hérésies gnostiques, Irénée de Lyon affirmera clairement, à la suite de Paul, que le monde n'est pas appelé à disparaître mais à assumer une forme plus glorieuse, à être transformé. Dans son *Adversus Hæreses*, Irénée affirme: «Ni la substance, ni la matière de la création ne seront anéanties — véridique et stable est Celui qui l'a établie —, mais "la figure de ce monde passera" (1 Co 7, 31), c'est-à-dire les choses en lesquelles la transgression a eu lieu: car l'homme a vieilli en elles»[13].

Dans la vision d'Irénée, l'eschatologie répond, renvoie à la protologie, «car Celui qui a amené la fin est aussi celui qui a réalisé le commencement»[14]. Le Christ est donc le lien

13. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, livre V, 36, 1 (*SC* 153, Paris, 1969, p. 454-455).

14. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, livre IV, 12, 4 (*SC* 100, Paris, 1965, p. 519).

qui unit la fin au commencement. Dans une perspective chrétienne, antispiritualisante et antiplatonicienne, Irénée lie le mystère du salut de Dieu aux hommes, à la terre et à l'histoire. Comme l'a rappelé B. Sesboüé, chez Irénée, «la récapitulation finale concerne aussi le monde matériel, celui de la chair de l'homme que le Verbe de Dieu a tenu à assumer personnellement, créant ainsi un lien nouveau avec ce monde»[15].

La pensée des Pères se démarque de la pensée platonicienne où d'une part le monde était co-éternel à la divinité et où d'autre part il était destiné à retourner à son état primitif en raison d'une vision cyclique de l'histoire[16]. Dans ses homélies sur l'*Hexaéméron*, Basile de Césarée attaquera la théorie stoïcienne de la palingénésie selon laquelle l'histoire est faite d'une succession de cycles: «Ils disent que l'univers est consumé par le feu, et qu'il renaît des raisons séminales demeurées dans ses cendres; d'où ils infèrent pour le monde une infinité de destructions et de renaissances»[17]. Contre cette conception du monde, Basile affirmera clairement que le monde a un commencement et une fin, et que cette fin n'implique pas une destruction mais une transformation finale et radicale de l'existence: «Ces gens sont si loin de s'attacher à ces vérités qu'ils éclatent de rire, quand nous leur annonçons la fin du monde et la régénération du siècle»[18]. Ainsi, la fin des temps n'implique pas un retour à l'origine, au jardin d'Eden, mais bel et bien une transformation de la création en un nouveau ciel et une nouvelle terre (Ap 21,1).

Pour les Pères de l'Église, la transfiguration du Christ est une préfiguration de la transfiguration radicale de tout l'univers à la fin des temps. Une hymne byzantine des matines de

15. B. SESBOÜÉ, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, (Jésus et Jésus-Christ 80), Paris, 2000, p. 156.

16. PLATON, *Timée* 22D.

17. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron* III, 8 (SC 26, Ed. S. GIET, Paris, 1949, p. 234).

18. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron* I, 4 (SC 26, Ed. S. GIET, Paris, 1949, p. 104).

la fête de la transfiguration résume ainsi la pensée patristique: «Tu t'es transfiguré sur le mont Thabor, ô Sauveur, indiquant par là la transformation de l'humanité qui aura lieu lorsque tu viendras en gloire à ton second et redoutable avènement...»[19] En ce sens, Côme l'Anachorète qualifie la transfiguration du Seigneur de «révélation du mystère caché depuis l'éternité». Après le second avènement du Christ et la résurrection générale, la création tout entière entrera dans une union parfaite avec Dieu qui sera «tout en tout» (Ep 1, 23).

Commentant les paroles du Christ: «Parmi ceux qui se tiennent ici, il en est qui ne goûteront point la mort avant d'avoir vu le Royaume de Dieu venir en puissance» (Mc 9, 1), Grégoire Palamas souligne la signification eschatologique de la transfiguration où le monde dans lequel nous vivons et dans lequel s'est réalisé le mystère du salut doit être transformé en Royaume de Dieu. Il écrit: «Le Roi de l'univers est partout, et son Royaume est partout. La venue du Royaume n'apparaît donc pas comme un passage d'un endroit à l'autre, mais comme une manifestation par la puissance du saint Esprit. C'est pourquoi il a dit qu'il devait "venir en puissance"»[20]. Dans la perspective de ce que l'herméneutique moderne a qualifié «d'eschatologie inaugurée», l'être humain peut participer dès la vie présente à la gloire eschatologique du Royaume de Dieu, qui est déjà présent dans le monde.

Ainsi, la transfiguration du Christ ne révèle pas seulement la gloire à laquelle est appelé tout homme, mais aussi la vocation de la création matérielle. «Tu as sanctifié tout l'univers par ta lumière» clame en effet une hymne de l'office byzantin pour la Transfiguration[21]. Dès lors, notre sujet d'aujourd'hui, «la transfiguration du monde» prend tout son sens.

19. Tropaire-cathisme après la première stichologie des matines du 6 août.

20. GRÉGOIRE PALAMAS, *Homélie pour la vénérable Transfiguration de notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ, où il est démontré que la lumière qui est apparue est incréé* 3 (PG 151, 428D). Traduction française de J. CLER : GRÉGOIRE PALAMAS, *Homélies*, Paris,1987, p. 190.

21. Vêpres, 1[er] stichère de la litie.

TRANSFIGURER LE MONDE: UNE RÉPONSE CHRÉTIENNE À LA SÉCULARISATION

Commentant le nouveau ciel et la nouvelle terre de l'Apocalypse, un grand théologien orthodoxe contemporain, l'évêque Kallistos (Ware) de Diokleia, s'aligne sur la pensée des Pères de l'Église pour souligner la dimension cosmique du salut: «"Un nouveau ciel et une nouvelle terre" (Ap 21, 1): l'homme n'est pas sauvé hors de son corps, il est sauvé dans son corps. Il n'est pas sauvé du monde matériel, il est sauvé avec le monde matériel. Parce que l'homme est microcosme et médiateur de la création, le salut de l'homme comprend aussi la réconciliation et la transfiguration de toute la création animée et inanimée autour de lui, sa délivrance de "la servitude de la corruption" pour entrer "dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu" (Rm 8, 21)»[22].

Transfigurer le monde apparaît dès lors comme l'une des vocations de l'homme. On pourrait dire également transformer le monde. Cette transfiguration ou transformation commence avant tout par une transformation personnelle. L'apôtre Paul l'avait déjà rappelé. Aux Romains, il écrivait: «Ne vous conformez pas à ce monde, mais soyez transfigurés par la régénération de votre intelligence, afin que vous y discerniez ce qu'est la volonté de Dieu, ce qui est bien, agréable et parfait» (Rm 12, 2). Il indiquait par là que notre relation personnelle avec Dieu transforme notre relation au monde déchu, marqué par le péché et la quête des plaisirs. À travers cette transfiguration personnelle, nous pouvons accomplir notre vocation sacerdotale de réunir la création à Dieu, d'amener ce qui est corrompu à l'incorruptibilité, de la déchéance à la gloire, comme Paul l'écrit aux Philippiens: «Notre vie est aux cieux, d'où nous attendons notre Sauveur, notre Seigneur Jésus-Christ, qui transfigurera le corps de notre humilité, afin qu'il soit conforme au corps de sa gloire, par l'action qui lui permet de se soumettre toutes choses» (Ph 3, 20-21).

22. KALLISTOS DE DIOKLEIA, *Approches de Dieu dans la Tradition orthodoxe*, Paris, 1982, p. 211-212.

Transfigurer le monde implique par conséquent le renoncement au péché et la conversion personnelle de l'homme vers Dieu. Ceci est d'ailleurs le propre de la vocation monastique. Lorsque des Pères, comme Jean Climaque, ont parlé de la fuite ou du renoncement au monde comme première étape de la vie monastique[23], ils indiquaient par là que le salut commençait par une transformation personnelle qui consistait à renoncer au monde des plaisirs, au monde du péché, c'est-à-dire une transformation de notre relation personnelle avec le monde qui entraîne nécessairement une transformation du monde. À ce propos, la crise environnementale contemporaine nous rappelle que ce n'est qu'en changeant notre relation avec la création que nous arriverons à la préserver.

Sur la voie qui mène vers Dieu, le salut personnel n'est pas indépendant du salut des autres. Dorothée de Gaza l'illustre admirablement avec l'image du cercle dont le centre est Dieu. Plus on s'approche du centre, plus on s'approche les uns des autres[24]. La transformation du monde commence toujours par la transformation de soi-même. «Acquiers la paix et des milliers seront sauvés autour de toi» aimait dire Séraphin de Sarov à ses disciples. C'est ainsi que les moines et les moniales, en renonçant au monde et en priant pour le monde contribuent à la transfiguration du monde.

Transfigurer le monde. Si la tâche peut paraître lourde, elle ne saurait être réalisée qu'à travers le mystère du Christ. «Le nouveau ciel et la nouvelle terre» que nous attendons n'est rien d'autre que l'état de béatitude éternelle que nous apporte le Christ, préfiguré en sa transfiguration. Participer à la nature divine n'est rien d'autre que participer au Corps transfiguré et ressuscité du Christ qui englobe la création tout entière du fait qu'Il la libère de la corruption et de la

23. JEAN CLIMAQUE, *L'Echelle*, Degré 1. (SO 24, Bellefontaine, 1987, p. 33 et ss.)

24. DOROTHÉE DE GAZA, *Instructions* VI, 78 (SC 92, Paris, 1961, p. 287).

mort. D'où la place fondamentale de la transfiguration pour la vie chrétienne et de la relation que le chrétien doit entretenir avec le monde.

«Transfigurer le monde» serait donc la réponse chrétienne à la sécularisation qui conçoit un mode de vie nihiliste, n'envisageant aucune relation avec Dieu, qui promeut une existence égoïste et hédonistique, sans aucune référence à l'origine ni à la finalité de l'univers, et qui n'aborde la relation au monde que sous l'angle d'un mode de consommation effrénée le transformant en civilisation de convoitise. C'est aussi là une réponse à la crise environnementale contemporaine, aux problèmes de pollution et de pauvreté, aux questions bioéthiques dépassant la science actuelle, ainsi qu'aux conséquences négatives de la mondialisation réduisant le monde à un simple supermarché dans une certaine approche matérialiste et totalitaire. «Transfigurer le monde» signifierait donc le transformer en Royaume de Dieu, en changeant radicalement notre mode d'existence, en rétablissant la pleine communion de la créature et de la création avec son Créateur, tel que le prévoyait à l'origine le dessein de Dieu. Ce n'est que dans cette perspective que les chrétiens sauraient être «le sel de la terre» (Mt 5, 13) et devenir «l'âme du monde»[25].

Job GETCHA

Summary of Job GETCHA, "The Transfiguration of the World". *The term "transfiguration" refers here to the spiritual transformation of Christian believers, while the term "world" refers to the universe, the place where the mystery of salvation takes place. The story of Christ's transfiguration in the synoptic gospels is connected with his forthcoming passion; the vision of glory is thus linked both to Christ's passion and to his resurrection. In the Orthodox tradition, the transfiguration is seen as a Trinitarian revelation, underscoring not only Christ's divinity, but also and above all his incarnation, the source of the "deification" of*

25. Cf. *Epître à Diognète* VI, 1 (SC 33bis, Paris, 1965, p. 64).

human nature. Reflecting on the theme of transfiguration, the 14th century hesychasts, insisted on prayer and the sacraments as the means by which human beings find transfiguration by being united to the very life of God.

Transfiguration does not in any sense mean a separation from material creation. Christians are called to take part in the divine life and thus to become "strangers to this world" of sin, but not to God's creation, which is also destined to show forth God's glory. The transfiguration to which Christians are called involves not only his soul, but his body too, and his whole being.

The Church Fathers saw Christ's transfiguration as prefiguring the transformation of all creation at the end of time. But the "last times" have already been inaugurated in Christ, and human beings can therefore participate, even in this present world, in the eschatological glory of the Kingdom. It is in this world that humankind is saved, not out of it. It is in virtue of this that Christians are called to take part in the transfiguration the world.

Transfiguration begins with oneself: it begins with conversion and renouncing sin. By taking part in the transfiguration of the world, Christians show God's glory in creation, thereby responding forcefully to secularism and nihilism, which seek to exclude any reference to God, and to the origins and finality of creation.

HYMNOGRAPHIE GÉORGIENNE ANCIENNE ET HYMNAIRE DE SAINT-SABAS (Ve-VIIIe siècle)

Les documents liturgiques géorgiens anciens, antérieurs à l'influence du rite byzantin qui s'exerça sur la liturgie géorgienne à partir du Xe siècle[1], ont toujours suscité l'intérêt des historiens de la liturgie[2]. La publication à Tbilisi, en 1980, du *plus ancien hymnaire* (en géorgien: *udzvelesi iadgari*)[3], constitue un véritable événement scientifique dans le domaine de l'histoire de l'hymnographie[4]. Les chants des premiers siècles de l'Église de Jérusalem et ceux de la Laure de Saint-Sabas à ses origines sortent de l'obscurité grâce à cet *hymnaire* dont les textes proclament la nature christologique et pascale de toute célébration liturgique.

Réalisée à partir de six manuscrits du Xe siècle du couvent de Sainte-Catherine au Sinaï[5], et d'un codex en papyrus et parchemin, le H 2123 du IXe-Xe siècle conservé à l'Institut K. Kekelidze de Tbilisi[6] dont on verra par la suite le grand

1. Cf. TARCHNIŠVILI, *Geschichte*, p. 34-40; GARITTE, «Analyse»; OUTTIER, «Langue géorgienne», pp. 276, 280-281. — La *Liste des abréviations* figure en fin d'article.

2. Cf PÉRADZÉ, «Monuments liturgiques»; MET'REVELI, «Manuscrits liturgiques géorgiens»; GARITTE, *Scripta Disiecta*, t. I, pp. 248-254.

3. C'est l'édition que nous désignons par l'abréviation *Hymnaire*.

4. Voir les présentations et comptes rendus de l'édition de ces textes jusque-là inconnus dans la revue *Bedi Kartlisa*, 39 (1981), pp. 54 -62; WADE, «Oldest *iadgari*»; JEFFERY, «Sunday Office» et JEFFERY, «Earliest Chant Repertory».

5. Les manuscrits géorgiens Sinaï 18, 20, 26, 34, 40 et 41. — Sur l'intérêt des manuscrits géorgiens du Sinaï, voir GARITTE, «Manuscrits géorgiens du Sinaï», ainsi que GARITTE, «Récents catalogues»; et sur les manuscrits découverts en 1975, voir GÉHIN-FRØYSHOV, «Nouvelles découvertes».

6. GARITTE, «Récents catalogues», p. 405. Ce manuscrit a été édité dans ŠANIDZE, *Iadgari* (1977); voir OUTTIER, «Compte rendu *Iadgari*». L'édition est malheureusement déparée par plusieurs erreurs.

intérêt, cette édition met au jour des compositions hymnographiques se succédant selon les célébrations du cycle liturgique annuel. Celui-ci n'ayant pas encore subi l'influence du rite byzantin et de ses textes[7], nos sept manuscrits s'ouvrent donc, comme le *Lectionnaire de Jérusalem* en version arménienne et géorgienne[8], avec les fêtes de la Naissance du Seigneur, 25 décembre-6 janvier, et s'achèvent par celle des Archanges, le 14 novembre[9]; enfin, un *oktoechos* et des hymnes pour diverses catégories de saints les complètent. Soulignons qu'aucun des sept manuscrits amalgamés dans l'édition publiée à Tbilisi n'est identique; on verra plus loin l'importance de ce fait.

I. LE FONDS HIÉROSOLYMITAIN

La présence en Palestine, à Jérusalem et en particulier à la Grande Laure de Saint-Sabas, de moines géorgiens[10], les mettait en contact avec la prière de l'Église-Mère qu'ils purent

7. En effet, à partir du Xe siècle, la liturgie de Jérusalem intègre progressivement la liturgie byzantine (celle-ci ayant, à son tour, assimilé bien des éléments provenant des monastères palestiniens), au point que finalement ces deux traditions liturgiques, bien distinctes dans l'Antiquité, n'en formeront plus qu'une seule.

8. Nous désignons ce livre respectivement par LA (*lectionnaire arménien*) et LG (*lectionnaire géorgien*), dont on trouvera la référence dans la *Liste des abréviations.*

9. En effet, à Jérusalem l'année liturgique commençait avec la Noël-Épiphanie, alors qu'elle débutait le 1er septembre à Byzance. — De cette structure se distingue cependant le Sinaï 34, qui est une vaste compilation de documents liturgiques (cf. VAN ESBROECK, «Sinaï géorgien 34»).

10. Sur l'existence, dès le Ve siècle, avec Pierre l'Ibère, de monastères et de moines géorgiens en Palestine et à Jérusalem, voir JANIN, «Géorgiens à Jérusalem». Au VIe siècle, CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vies des moines de Palestine,* mentionne fréquemment ces derniers (voir les références dans MILIK, «Notes», pp. 354-367 et 550-591; J. ASSFALG–P. KRÜGER, *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients,* Wiesbaden, 1975, pp. 124-125; MARTIN-HISARD, «Christianisme géorgien», et encore PATRICH, *Sabas,* pp. 251, 274, 338 et 345).

traduire très tôt dans leur langue[11]. De nombreuses strophes de l'hymnaire géorgien ancien insérées dans la version géorgienne pré-byzantine du *Lectionnaire de Jérusalem* (V[e]-VIII[e] siècle), montrent déjà à elles seules quelle est l'origine de ces textes hymnographiques[12]. L'édition, en 1980, du *plus ancien hymnaire* (*udzvelesi iadgari*), objet de la présente recherche, apporte encore de nouveaux arguments. De nombreuses fois en effet, dans l'*oktoechos* et les hymnes de la période pascale, apparaissent des allusions aux églises de la Ville Sainte: l'Anastasis, le Golgotha, la Croix, Sion et le Mont des Oliviers (l'église de l'Éléona)[13]. Ou encore la présence dans l'une ou l'autre strophe de l'adverbe de lieu «*ici*», à propos de la Passion et de la Résurrection du Christ témoignent d'une hymnodie enracinée dans la topographie de la Ville Sainte[14]. De même, les nombreuses rencontres de ces textes avec les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem et les *Homélies* d'Hésychius de Jérusalem nous assurent de l'ancienneté de beaucoup d'entre eux[15]. Dès le IV[e] siècle, la liturgie hagiopolite comprenait non seulement des psaumes et des prières, mais aussi des *hymnes*, conformément à la signification, non exclusive, que l'on donne actuellement au terme *ymnus* qui revient si souvent sous la plume de la pèlerine Égérie[16].

11. RUFIN D'AQUILÉE († 410) dans son *Apologia contra Hieronymum* II, 11, signale, pp. 91-92, qu'il y avait un scriptorium au monastère latin du Mont des Oliviers. Il est donc vraisemblable que les couvents de diverses nationalités existant à Jérusalem avaient aussi le leur. L'existence d'un monastère arménien du VI[e]-VII[e] siècle à Jérusalem, au nord de la Porte de Damas (cf. AMIT–WOLF, «Excavation», et STONE, «Reassessment») explique ainsi que tant de textes grecs hiérosolymitains, liturgiques et patristiques, soient passés en arménien. Les moines géorgiens qui possédaient un couvent à Jérusalem même (cf. JANIN, «Géorgiens à Jérusalem») ne devaient sans doute pas être en reste.

12. Cf. LG, n° 575, 576 (en note), 579, etc.; ce sont toutes des strophes que l'on retrouve dans l'*Hymnaire*, pp. 164, 32; 174, 14; 174, 20.

13. Cf. *Hymnaire*, p. 396, 7-8 et 8-9; 397, 12-14; 412, 24-27, etc.; nous avons mentionné ces allusions topographiques dans *Hymnographie* I, pp. 28-41.

14. Cf. *Hymnaire*, pp. 405, 4; 450, 2; 469, 9, etc.

15. Cf. *Hymnographie* I, pp. 42-45.

16. *Ibidem*, pp. 30-31.

Un autre signe de l'origine hiérosolymitaine de ces hymnes est fourni par l'organisation de la période pascale, telle qu'elle est programmée dans le manuscrit H 2123 dont dépendent les analyses de ces pages, document sur lequel nous reviendrons[17]. On constate en effet que les textes hymnodiques de l'office du soir, de l'office matutinal et de la liturgie eucharistique sont en majorité dépendants de la lecture évangélique du jour, telle qu'elle est déjà fixée dans la version arménienne du *Lectionnaire de Jérusalem* des années 419-438 et conservée dans sa version géorgienne des Ve-VIIIe siècles[18]. Connus en géorgien par des manuscrits du Xe siècle, ces hymnes ne dépendent donc pas des péricopes évangéliques d'un lectionnaire byzantino-géorgien, tel celui publié par G. Garitte où la répartition des lectures est différente[19], mais bien de la plus ancienne distribution connue des lectures bibliques, la version arménienne du *Lectionnaire de Jérusalem* des années 419-438. Les hymnaires arméniens ont conservé eux aussi, mais moins abondamment que les hymnaires géorgiens anciens, des traces de cette origine, et de très nombreuses strophes du rite byzantin trouvent là également leur source[20].

II. Du samedi des Palmes à la Pentecôte

Du samedi précédant le dimanche des Palmes jusqu'au dimanche de la Pentecôte, une période riche en hymnographie hiérosolymitaine ancienne a été conservée par l'hymnaire géorgien H 2123. Au canon du Samedi de Lazare, lié à celui du dimanche des Palmes[21], succèdent ceux de chacun

17. Nous n'envisagerons ici que cette période dont une traduction, qui va du samedi de Lazare (avant les Palmes) à la Pentecôte, paraîtra prochainement.

18. Cf. respectivement LA 168, pp. 254-345 et LG 188-189, nos 571-897.

19. Garitte, «Analyse».

20. Cf. *Hymnographie* I, pp. 52-55.

21. L'hymnographie de ce Samedi de Lazare et celle du dimanche des Palmes sont liées l'une à l'autre, comme le montrent les textes de leurs liturgies eucharistiques dans lesquels il est fait mention à la fois de la résurrection de Lazare et de l'entrée du Christ à Jérusalem; ce lien entre

des jours de la Grande semaine (ou Semaine sainte) et de la cinquantaine pascale, celle-ci enrichie de quelques commémoraisons encore inexistantes dans la tradition hagiopolite du Ve siècle[22]: Guérison du Paralytique, le deuxième samedi de Pâques; saint Georges, le 23 avril; Guérison de l'Aveugle-né, le sixième samedi[23]. Trois nouvelles commémoraisons seulement font donc leur entrée durant cette période, alors que la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem* et le *Calendrier Palestino-Géorgien,* qui les prévoient également[24], y insèrent de nombreuses autres fêtes inscrites aussi dans les hymnaires géorgiens de type plus tardif[25]. L'hymnaire H 2123, comme les six manuscrits géorgiens cités (Sinaï 18, 20, 26, 34, 40 et 41), se situe donc à une époque antérieure à la rédaction définitive de la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem,* arrêtée à la fin du VIIIe siècle[26].

L'hymnaire H 2123 comprend, du Samedi de Lazare à la Pentecôte, dix-huit sections hymnographiques de contenu

les deux jours existe déjà au Ve siècle (cf. RENOUX, «Manuscrit arménien Paris 44»). L'opinion de T. J. Talley (*Les origines de l'année liturgique,* Paris, 1990, pp. 194-200) et de P. Bradshaw (*La liturgie chrétienne en ses origines,* Paris, 1995, pp. 225-226) selon laquelle les pèlerins venus du monde entier apportant «avec eux (à Jérusalem) leurs propres traditions liturgiques», la célébration du Samedi de Lazare à Jérusalem aurait été importée de Constantinople, n'est pas fondée; l'homélie de Jean Chrysostome sur le Ps. 145, à partir de laquelle est construite cette hypothèse, n'a pas été prononcée le Samedi de Lazare, mais le Grand lundi (cf. RENOUX, «Manuscrit arménien Paris 44», pp. 208-210).

22. Au Ve siècle, la liturgie pascale de la Ville Sainte comprend, après Pâques, une célébration pour chacun des jours de la semaine de Pâques, puis pour le Dimanche nouveau, pour le 1er mai (fête du prophète Jérémie absente des hymnaires géorgiens; voir *infra*, p. 57, n. 120), pour l'Apparition de la Croix le 7 mai, pour les Enfants de Bethléem le 9 mai, pour l'Ascension et pour la Pentecôte (voir LA 168, pp. 330-345).

23. Cf. *Hymnaire*, pp. 227, 233 et 243.

24. Cf. LG 188-189 et 204-205, nos 789, 932 et 923; GARITTE, *Calendrier*, pp. 428, 62 et 432.

25. Par exemple les *Hymnaires* manuscrits Sinaï 1, 14, 59 du Xe siècle (cf. MET'REVELI, *Catalogue Sinaï,* I, pp. 13-38, 39-53 et 162-186), ou l'*Hymnaire* de Michel Modrekili (Xe s.) (voir VAN ESBROECK, «Michel Modrekili»).

26. Cf. LA 163, pp. 22-24.

très inégal. Les unes se composent en effet des hymnes des trois grands offices quotidiens: office vespéral de la veille de la fête[27], office nocturno-matutinal, liturgie eucharistique, et parfois office vespéral du jour de la fête; d'autres, des offices du matin et du soir seulement[28]; d'autres encore, de l'office vespéral de la veille de la fête et de la liturgie eucharistique[29]; et enfin pour une seule commémoraison, la liturgie eucharistique uniquement[30]. Si la section du Dimanche des Palmes et celles du Grand jeudi au Dimanche de Pâques offrent un ordonnancement particulier des différents offices qui rappelle le déroulement de la liturgie hagiopolite du Ve au VIIIe siècle, tous les hymnes de ces célébrations de la Grande semaine comme celles des autres jours sont dépendants des péricopes évangéliques du *Lectionnaire de Jérusalem* adopté à Saint-Sabas[31].

En grec, ces hymnes étaient chantés selon le système des huit modes, puisque chacun de ces derniers est mentionné en abrégé et avec un chiffre-lettre après le nom de l'hymne[32]. Les traducteurs et les copistes géorgiens ont conservé ces signes musicaux, différents parfois pour le même hymne[33]. Il ne semble pas cependant que ces textes puissent avoir été chantés de cette manière une fois traduits

27. On trouve ce dernier pour le Dimanche des Palmes (cf. ŠANIDZE, *Iadgari*, pp. 91-99), le Dimanche Nouveau (*ibidem*, pp. 122-127), saint Georges (*ibidem*, pp. 128-130), l'Apparition de la Croix (*ibidem*, pp. 130-131), l'Ascension (*ibidem*, pp. 132-135) et la Pentecôte (*ibidem*, pp. 135-138).

28. Pour les trois premiers jours de la Grande semaine (*ibidem*, pp. 99-104).

29. Pour la commémoraison de la Guérison du Paralytique, un samedi (il y avait donc l'office vespéral du dimanche suivant; *ibidem*, p. 127), et celle du massacre des Enfants de Bethléem, un jeudi (*ibidem*, pp. 127-128).

30. Pour la commémoraison de la Guérison de l'Aveugle-né placée un samedi, et donc suivie, le soir même, par l'office vespéral du dimanche suivant (*ibidem*, p. 135).

31. Voir *Hymnographie* I, pp. 28-45.

32. Avec le mot *xma*, «*voix*», suivi des chiffres 1 à 4, et de *guerdi*, «*côté*», si le mode est plagal.

33. Cf. *Hymnaire*, p. 220; voir aussi pp. 174, 7; 187, 19; 188, 19, etc.

en géorgien, la traduction modifiant nécessairement la rythmique originelle; l'absence presque totale d'*hirmos* pour les odes manifeste d'ailleurs qu'ils ne répondent pas aux normes du canon[34]. Il faut noter également que ces indications concernant l'exécution musicale, héritées des textes traduits du grec, sont données irrégulièrement: on constate, par exemple, qu'elles font défaut pour le canon des neuf odes du Dimanche des Palmes, du Dimanche Nouveau, de l'Apparition de la croix, de l'Ascension[35] et de la Pentecôte, toutes des célébrations anciennes; de nombreuses strophes (désignées par le mot *sxuani*[36] = «*autres*»), puisées en d'autres manuscrits et ajoutées à celles originaires de l'office du jour, sont également sans donnée musicale[37]. Même si, dès les Ve-VIIe siècles, il existe des papyri comportant des allusions aux modes musicaux[38], il paraît donc loisible de se demander si, au VIIIe siècle[39], le système des huit tons avait été adopté pour tous les canons grecs, ou encore si le mode d'exécution des textes n'était pas primitivement une simple cantilation[40].

Hymnes chantés, ces textes épousaient aussi, en grec, une forme rythmique qu'il fut évidemment impossible au traducteur de faire passer en géorgien, mais que l'on peut encore apercevoir quelques fois: même schéma de strophes s'ouvrant

34. Ces *Hymnaires* géorgiens anciens sont, on le sait, le résultat d'une compilation (cf. *Hymnographie* I, pp. 85-88).

35. Dans ce canon de l'Ascension, la voix 4 est prescrite seulement à l'ode 1. Cette indication vaut-elle aussi pour chacune des autres odes dont habituellement l'indication modale est donnée?

36. Pour les noms des hymnes en écriture géorgienne, nous renvoyons une fois pour toutes à *Hymnographie* I; nous ne donnerons que les termes qui ne figurent pas dans ce volume.

37. Voir, par exemple, ŠANIDZE, *Iadgari*, pp. 92-97, 123-126 etc.

38. Cf. J. VAN HAELST, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris, 1976, nos 723, 920 et 997.

39. C'est la date de l'apparition du système musical des huit voix que propose JEFFERY, «Earliest Oktōēchoi».

40. Dans l'*Horologion* grec Sinaï 864 du IXe siècle (cf. AJJOUB-PARAMELLE, *Livre d'Heures*), la voix modale est indiquée au début de chaque canon, et chacune des neuf odes a son *hirmos* et son *theotokion*. Les textes géorgiens, traduits du grec, relèvent d'une période où l'organisation classique du canon n'était pas encore effective.

par un rappel de l'économie rédemptrice ou de l'évangile du jour et s'achevant par l'acclamation ou la supplication, récurrences de vocabulaire ou de formes grammaticales pour relancer le texte, balancement des phrases, formules lapidaires et antithèses, etc.... Nous ne donnerons ici qu'un exemple de cette prose rythmée qu'une mélodie devait mettre en valeur: *L'hymne de l'entrée* de la liturgie eucharistique pour la fête de l'Ascension:

Le mystère de ton économie[41] tout entier,
Tu le montras à la race des hommes afin de la sauver.
Car tu naquis de la Vierge,
Et tu nous établis en ta grâce.
Tu fus baptisé dans les eaux,
Et tu nous purifias de nos fautes.
Tu fus cloué à la croix,
Et tu nous délivras de la malédiction.
Tu sortis du tombeau,
Et tu nous renouvelas, nous mortels, en vue de l'immortalité.
Tu t'élevas dans la gloire,
Et, en ta grande miséricorde, tu nous fis, nous terriens, citoyens du ciel.
Dieu, gloire à toi.

Dans ces hymnes des dix-huit sections de la période pascale, il faut signaler enfin le grand nombre de strophes dont seul l'incipit est donné. Peut-on tenter une explication? Les textes ainsi abrégés étaient sans doute connus comme figurant en d'autres pages de l'hymnaire ou dans un autre livre; la reprise plusieurs fois dans ces hymnes de textes se trouvant dans l'*oktoechos,* chanté plusieurs fois au cours de l'année, pourrait expliquer également que les copistes aient jugé suffisant de s'en tenir aux seuls incipit pour des strophes inscrites ailleurs. Peut-être aussi faut-il penser qu'il était inutile de copier en entier certaines strophes qui étaient connues par cœur[42].

41. *gangebuleba,* le déroulement des événements christologiques du salut avec, à propos de chacun d'eux, leur effet pour l'homme.

42. Le même genre d'abréviations apparaît dans l'*Horologion* grec Sinaï 864 du IXe siècle (cf. AJJOUB-PARAMELLE, *Livre d'Heures,* pp. 210-211, 226-227, 278-279, etc.).

L'office du soir

À l'office du soir, que ce soit celui de la veille ou du jour liturgique lui-même, apparaît toujours en premier lieu l'hymne «*À "Seigneur, j'ai crié"*» (*upalo γaγadq'avsa*) qui porte le nom, décliné au locatif, des premiers mots du psaume 140 qu'il accompagne[43]. Mais à l'office vespéral du jour lui-même, cet hymne est suivi d'un *Hymne de la prière* (*oxitai*), réponse de l'assemblée à la prière du président de l'office; vient ensuite un psaume avec refrain qui est chanté durant la montée à l'autel où va être lu un passage de l'évangile. Les strophes des deux hymnes de cet office, comme celles des offices suivants, sont toujours en lien très étroit avec le thème de la lecture évangélique du jour.

L'office du matin

Dans la période pascale l'office du matin revêt deux formes[44]. La première, celle qui comporte les neuf odes traditionnelles, n'est présente que le Dimanche des Palmes, le Dimanche Nouveau, à l'Ascension, aux fêtes de saint Georges et de l'Apparition de la Croix, ainsi qu'au Dimanche de la Pentecôte. La seconde, qui comprend trois odes seulement, — la 8e et la 9e succédant toujours à l'une des sept premières distribuées jour après jour selon l'ordre numérique, — est attestée le Samedi de Lazare et du Grand lundi jusqu'au Grand vendredi[45]. Dans cette distribution, on reconnaîtra la répartition des odes propre à la liturgie hagiopolite ancienne,

43. Sur les dénominations de tous les hymnes, voir les notations plus amples données dans *Hymnographie* I, pp. 66-85.

44. Voir la présentation déjà faite de cet office dans *Hymnographie* I, pp. 71-80.

45. Quatre odes, la 6e, la 7e, la 8e et la 9e existent toutefois à l'office du matin du samedi avant Pâques; la sixième ode, — la prière de Jonas (2, 3-10) pour sa libération du sein du monstre marin, — annonçait la Résurrection. — À cette époque, la 2e ode était déjà sortie de l'usage, de sorte que l'on chantait la 3e ode le mardi, et la 7e le samedi, sauf les jours solennels, dont l'office était ancien, et qui possédaient effectivement une 2e ode; dans ce cas, celle-ci était évidemment exécutée à sa place normale.

répartition qu'imitèrent en partie les rites byzantin et arménien[46]. On remarquera également que si l'*hirmos*, la première strophe de chaque ode[47], se trouve parfois en dépendance du texte biblique, les suivantes n'ont guère de liens avec ce dernier; de même, l'absence presque totale de *theotokion* en finale de chaque ode[48] manifeste bien que l'usage instauré par Jean Damascène (†749), si ce dernier en est bien à l'origine, ne s'est pas encore imposé[49].

Durant la période pascale apparaissent plusieurs hymnes utilisés une seule fois, textes que ne possède pas l'*oktoechos*. Le jour de la Parascève (Grand vendredi), entre la neuvième ode du canon et le Psaume 148 est insérée une courte strophe adaptée à la célébration du jour[50] et appelée ici «*Envoi*» (*gamoavlinē*), dénomination comparable, en raison de sa ressemblance verbale et de sa place dans l'office, à l'ἐξαποστειλάριον du rite byzantin[51]; ce texte est suivi ici des versets du Psaume 93, 21-22 qui affirment, de manière adaptée en pareil jour la confiance du Christ face à ses adversaires. Le Grand samedi, avant les odes de l'office du matin sont insérées des *net'ararianta*, un hymne des *Béatitudes* que l'on trouve aussi dans le rite byzantin, les μακαρισμοί; elles y font suite au chant des versets évangéliques des Béatitudes, Mt 5, 3-12, en finale de la partie nocturne de l'office du matin et avant les hymnes sur les odes bibliques[52]. Le même

46. Cf. BAUMSTARK, *Nocturna Laus*, pp. 175-180 et 187.

47. Cf. *Hymnographie* I, pp. 17-19.

48. Il s'en trouve un à l'ode 9 du Dimanche des Palmes et du mardi suivant (cf. *Hymnaire*, p. 172, 14, et 182, 3). Dans l'*Horologion* grec Sinaï 864 du IXe siècle, *hirmos* et *theotokion* existent au début et à la fin de chaque ode (cf. AJJOUB-PARAMELLE, *Livre d'Heures*, vg. pp. 184-209).

49. *Ibidem*, pp. 19-20.

50. Voici ce texte: «Ton élévation en croix, Seigneur, nous a illuminés, et l'effusion de (ton) sang a remis nos péchés».

51. Cf. CLUGNET, *Dictionnaire*, pp. 48-49. Sur cet hymne voir JANERAS, *Vendredi-Saint*, pp. 164-175, et AJJOUB-PARAMELLE, *Livre d'Heures*, pp. 87-89.

52. Voici la première strophe de cet hymne analogue à de nombreux makarismes du rite byzantin: «Christ, devant la Croix, comme le brigand, nous te présentons notre appel: Seigneur, souviens-toi de nous, quand tu viendras en ton royaume» (cf. *Hymnaire*, pp. 206, 4-5).

jour encore, dans la partie matutinale du même office, après l'hymne sur le Psaume 148, figure un long texte intitulé: «*De la Mère de Dieu, γmrtismšoblisaï*», terme équivalent à θεοτοκίον[53]; l'*Horologion* géorgien inédit *Sinaï 34* (f° 18r)[54] et l'*Horologion* grec Sinaï 864[55] insèrent aussi à l'office du matin un hymne à la Mère de Dieu désigné par ce même nom. L'hymnographie mariale, encore très peu fréquente dans le H 2123 sur lequel nous allons revenir, commence donc à s'y développer[56].

Enfin, un dernier élément s'est infiltré en diverses parties des offices précédents: l'*ibak'oï,* terme emprunté au grec ὑπακοή, strophe chantée qui exprime de manière concise l'objet de la fête célébrée[57]. On la retrouve dans tous les hymnaires géorgiens, même le plus ancien d'entre eux, le manuscrit H 2123 où ils sont regroupés sans autre indication précise d'affectation que celle du jour auquel ils sont destinés[58].

53. Cf. MET'REVELI–OUTTIER, «Compréhension». Voici la dernière strophe de cet hymne: «Toute Bienheureuse, voici que grâce à toi, les douleurs de la première femme tu les changeas en joie. Et grâce à toi, après la chute causée par l'arbre, germa pour nous le Bois de la Vie, Dieu enfanté par toi. Et en étendant sur lui les mains, il ressuscita notre père déchu. C'est pourquoi nous te prions, Mère de Dieu, intercède pour nos âmes».

54. Cet *Horologion* géorgien très important (cf. M. VAN ESBROECK, «Sinaï géorgien 34»), a fait l'objet d'une édition, d'une traduction et d'un commentaire de S. Frøyshov, thèse conjointe Sorbonne-Institut Catholique de Paris-Institut Saint-Serge non encore publiée.

55. Cf. AJJOUB-PARAMELLE, *Livre d'Heures*, pp. 208-209, 224-225, etc.

56. La comparaison des *Horologia* palestiniens (BLACK, *Palestinian Syriac Horologion*; MATEOS, «Sinaï grec 863», et AJJOUB-PARAMELLE, *Livre d'Heures*, pp. 179-180, 284-289, 296-337, etc.) avec d'autres *Hymnaires* géorgiens plus anciens (les manuscrits H 2123, Sinaï 18 et 40), met en évidence le développement considérable qu'a reçu la louange mariale dans la liturgie des heures après le VIII[e] siècle.

57. Cf. MATEOS, «Quelques problèmes»; LEEB, *Gesänge*, p. 275.

58. Cf. ŠANIDZE, *Iadgari*, pp. 196-211; l'*ibak'oï* du Jeudi saint pour le lavement des pieds figure parmi les textes de la liturgie du jour (*ibidem*, pp. 107-108).

La liturgie eucharistique

Pour la liturgie eucharistique, prévue dans chacune des sections de la période pascale, sauf durant le vendredi de la Grande semaine, sont mentionnés les mêmes textes que dans l'*oktoechos*[59]: psaume du début de la liturgie, psaume-*alleluia*, hymnes du lavement des mains et de l'entrée des saints dons[60]. Mais dans la période pascale, cette structure est amplifiée. Le psaume du début de la liturgie est précédé en effet, sauf une seule fois[61], d'une *oxita,* terme que nous avons traduit par *Hymne de la prière* dans l'*oktoechos* où il fait suite effectivement à une prière[62]. Mais placé au début de la liturgie et avant le psaume, le mot *oxita* revêt une autre signification, puisqu'il ne répond pas à une prière précédente. C'est un *Hymne d'entrée*[63], attesté pour les célébrations de la liturgie eucharistique dans la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem*[64], nouveauté résultant sans doute du développement de l'hymnographie, puisque la version arménienne, plus ancienne, du même *Lectionnaire* fait toujours commencer le rite eucharistique par un psaume[65]. Une autre particularité de la liturgie eucharistique dans la période pascale consiste dans la présence de *ganicadeni* (pluriel de *ganicade*), les *Goûte*: hymne pour la communion désigné par le premier mot du verset Psaume 33, 9 qui servait de refrain au même psaume; c'est le chant

59. Cf. *Hymnographie* I, pp. 80-85.

60. Par deux fois, à la vigile pascale et à la Pentecôte, le manuscrit H 2123 indique le seul chant de l'*alleluia* comme hymne accompagnant cette entrée des dons, contrairement aux autres *Hymnaires* qui ont une strophe entière; l'*Alleluia* est la forme la plus ancienne de ce rite d'entrée (cf. *Hymnographie* I, pp. 84-85).

61. Pour la mémoire de la Guérison du paralytique (cf. *Hymnaire*, pp. 227-228).

62. Cf. *Hymnographie* I, p. 69.

63. La même appellation d'un hymne peut répondre à des fonctions différentes; on le constate aussi pour d'autres termes, par exemple le *tsardgomaï* (une antienne psalmique) est identifié parfois à un *dasadebeli* (verset de psaume) et à un *ibak'oï.*

64. Voir par exemple LG 188-189, n°s 571, 586, etc...

65. Cf. LA 168, pp. 173-174.

primitif durant la distribution de l'eucharistie[66], mais il n'est mentionné ici que le Grand jeudi et à Pâques[67].

Dans chacun de ces trois offices, de nombreux *sxuani*[68] (= «*autres*»), qui sont des *autres* strophes prises en divers manuscrits, ont été ajoutés à celles qui sont propres à la liturgie du jour. Les hymnaires géorgiens anciens ne représentent donc pas des livres liturgiques réels utilisés tels quels au cours des célébrations; ce sont des compilations réalisées par des copistes soucieux de conserver des textes qu'ils lisaient en d'autres manuscrits[69].

III. Un hymnaire de Saint-Sabas

Sans être insignifiant, le processus de compilation est beaucoup moins avancé dans le manuscrit H 2123 que dans les six autres hymnaires anciens édités dans *Hymnaire* (Sinaï 18, 20, 26, 34, 40 et 41). Pour la seule période envisagée ici[70], le H 2123 compte en effet soixante-dix strophes et cinquante-cinq psaumes en moins que dans les six autres manuscrits réunis, ainsi que plusieurs rubriques très significatives, nous allons le voir. Cette carence ne résulte pas uniquement d'un travail de compilation moins complet que celui effectué dans les six manuscrits sinaïtiques, mais bien d'une part d'une liturgie différente de celle du rite hagiopolite des Ve-VIIIe siècles dont se font l'écho les six manuscrits, et d'autre part d'une liturgie dont la célébration se déroulait hors de Jérusalem.

66. *ganicade, goûte*, est le premier mot du Ps 33, 9 («goûtez et voyez comme est bon le Seigneur»), psaume habituel pour la communion à Jérusalem et en divers lieux (cf. Leeb, *Gesänge*, pp. 124-128; Taft, «Communion Psalmody», et Taft, *The Precommunion Rites*, pp. 284-286).

67. Le manuscrit H 2123 ne le prévoit que le Grand jeudi; nous verrons infra, p. 55 (*Un rite monastique*, 5°) la signification de cette réserve.

68. Voir supra, p. 36 (cf. n. 36).

69. Cf. *Hymnographie* I, pp. 85-88.

70. Du Samedi de Lazare à la Pentecôte.

Le manuscrit H 2123

Ce codex, conservé à l'Institut des Manuscrits K. Kekelidze de Tbilisi, est distribué en trois volumes in-16° reliés, de 11, 2 cm x 10, qui totalisent actuellement 313 folios de papyrus et de parchemin[71]; le manuscrit devait en comporter 340 à l'origine[72], mais la période liturgique étudiée ici, les folios 125^r-197^v, n'est pas lacunaire. Sur les quatre folios 191, 198, 294 et 295, l'écriture géorgienne sacerdotale minuscule surcharge une écriture grecque. De nombreux signes graphiques dont la signification n'a jamais été élucidée se trouvent dans les marges du codex.

Le manuscrit a été copié à la laure de Saint-Sabas où il est demeuré jusque vers 1850, époque à laquelle il fut emporté à Saint-Pétersbourg par Porphyre Uspensky, puis remis dans les années 1956 à l'Institut des Manuscrits de Tbilisi où il se trouve actuellement. Écrit en pleine page, mais avec un nombre variable de lignes par feuillet, le manuscrit est d'un déchiffrage ardu en raison des abréviations de presque tous les mots, et de la difficile lecture des 129 feuillets de papyrus, ce qui a entraîné plusieurs erreurs d'interprétation de la part d'A. Šanidze, son éditeur en 1977[73]. Le scribe du codex est inconnu. Jusqu'à ces dernières années, on attribuait sa copie à un personnage qui se serait dénommé Jean, car cette inscription figure au début du manuscrit; mais d'après une hypothèse récente, ce nom ne serait que celui du donateur, Iovane-Aršuša[74]. Quant à la date du manuscrit, les opinions divergent et situent sa

71. Cf. MET'REVELI, *Catalogue Sinaï*, I, pp. 229-239.

72. Il se composait au départ de 34 cahiers de dix folios chacun, faits de feuillets de papyrus intercalés entre des feuillets de parchemin, sans doute parce qu'on ne possédait pas assez de parchemin pour le manuscrit entier. Un certain nombre de folios ont disparu, deux cahiers entiers au début, et quelques autres feuillets de-ci de-là.

73. Voir la note 6 ci-dessus.

74. ALEKSIDZÉ, *N Sin 50*, pp. 16-18. Il est clair, en tout cas, qu'il ne s'agissait pas du célèbre compilateur Jean Zosime (cf. TARCHNIŠVILI, *Geschichte*, pp. 109-114; GARITTE, *Calendrier*, pp. 15-37).

rédaction entre le VIIe et le XIe siècle[75]; toutefois la mort de saint Abo de Tiflis martyrisé le 6 janvier 786, le plus récent des saints dont les hymnes se trouvent dans le codex[76], empêche une datation aussi haute que le VIIe siècle; par ailleurs, le contenu litugique du manuscrit interdit de descendre plus bas que Xe siècle, comme l'a montré B. Outtier. On le place actuellement au IXe-Xe siècle[77], date qui en fait vraisemblablement l'un des plus anciens hymnaires connus se déroulant selon le cycle de l'année liturgique.

Un rite monastique

Quand on compare le contenu de l'hymnaire géorgien H 2123 avec celui des six autres manuscrits du Sinaï avec lesquels il a été édité[78], l'on constate que d'importantes différences existent entre ces représentants de la plus ancienne hymnodie liturgique hagiopolite. En parcourant les textes des jours où hymnographie, psalmodie et prescriptions rubricales du H 2123 diffèrent de celles des autres manuscrits amalgamés dans *Hymnaire,* on est amené aux constatations suivantes:

1° Le dimanche des Palmes, après la 9e ode de l'orthros[79], les deux manuscrits Sinaï 18 et 41 annoncent: «Psaume avant l'évangile, voix 4, Ps 85, 8-9; verset psalmique (*dasadebeli*) Ps 95, 12-13». Le manuscrit H 2123 omet cet ensemble dont le contenu textuel est une préparation à la lecture de l'évangile[80], comme le signifient aussi bien la rubrique qui prescrit le Psaume 85: «Psaume avant l'évangile» que le

75. Voir OUTTIER, «Compte rendu *Iadgari*», et dans ALEKSIDZÉ, *N Sin 50,* pp. 16 ss, les diverses positions adoptées.

76. Cf. ŠANIDZE, *Iadgari,* pp. 28-30. — Pour saint Abo, cf. GARITTE, *Calendrier,* pp. 126-127.

77. Cf. ALEKSIDZÉ, *N Sin 50,* p. 17.

78. Voir la note 5 ci-dessus; dans l'édition de 1980, le H 2123 est désigné par le sigle A (cf. *Hymnaire,* p. 557).

79. Éd. ŠANIDZE, *Iadgari,* p. 97-98; *Hymnaire,* pp. 172, 32-173, 3.

80. Respectivement Mt 20, 29–21, 17 dans la version arménienne du *Lectionnaire de Jérusalem* (cf. LA 168, pp. 258-259), et Mc 11, 1-10 dans sa version géorgienne (cf. LG, 188–189, n° 584).

texte psalmique du Ps 85, 8-9 lui-même, refrain aménagé en fonction de la péricope évangélique du jour: «*Toutes les nations que tu as faites viendront avec des branches de palmiers, elles crieront: Hosanna au plus haut des cieux!*»; les versets Ps 95, 12-13: «*Tous les arbres des forêts*... jusqu'à... *car il vient*», font également allusion aux branchages que tenaient en mains les habitants de Jérusalem à l'entrée du Seigneur. Or, conformément au rituel de la liturgie hagiopolite, la lecture évangélique de l'office du matin, le dimanche, était proclamée dans l'église de l'Anastasis par l'évêque lui-même[81]. Le manuscrit H 2123 omet donc un rite épiscopal qui était inadapté à Saint-Sabas.

2° Le Grand jeudi, au cours du rite du lavement des pieds et à la suite du Psaume 40, 10, les manuscrits Sinaï 18 et 40 possèdent la rubrique suivante[82]: «Après la communion (*ziareba*), on dit le même psaume[83], et on lit l'évangile du lavement des pieds: Ps 22, 5, verset psalmique Ps 22, 1, puis on lit l'évangile». Le manuscrit H 2123, qui en ce jour du Grand jeudi prévoit également le rite du lavement des pieds, ne contient pas cette rubrique, mais passe directement du Ps. 40, 10 à l'hymne-*ibak'oi*[84] suivant, omettant ainsi la lecture évangélique placée entre ces deux textes dans les manuscrits Sinaï 18 et 40. La lecture de l'évangile, réservée à l'évêque dans un rite cathédral, n'avait pas sa place à Saint-Sabas[85].

81. Cf. ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, c. 24, 1-2, pp. 244-245.

82. Cf. *Hymnaire*, pp. 189, 27-190, 5.

83. Le Psaume 22 qui a été utilisé au début de la liturgie eucharistique (cf. LG 188-189, n° 636).

84. Longue strophe commençant ainsi «Tu es tout à fait digne de louange, ô Dieu, et l'on doit s'appliquer à te glorifier davantage encore, Toi le Roi de tous les siècles...».

85. Le manuscrit Sinaï 37 du LG copié en 982 par Jean Zosime, familier des usages de Saint-Sabas où il avait vécu avant d'émigrer au Sinaï, prévoit ainsi le déroulement du rite (cf. LG 188-189, n° 639, f, en apparat): «Après le souper (terme qui désigne l'office de Complies à Saint-Sabas), on se met à laver les pieds et on dit l'hymne: "Comme aux autres disciples, à celui aussi qui te livra, Seigneur, Tu lavas les pieds avec bonté, alors que lui courait à la méchanceté..."». À Saint-Sabas le rite du lavement des pieds était donc détaché de la liturgie eucharistique et sans lecture évangélique comme le sous-entend l'*Hymnaire* H 2123.

3° Le Grand vendredi, lors du long office de la sixième heure commémorant, selon tous les documents hiérosolymitains anciens, la Passion du Christ[86], l'hymnaire H 2123 présente un contenu textuel sensiblement moins vaste que celui des manuscrits Sinaï 18 et 40[87]. Cet office, décrit par la pèlerine Égérie au IVe siècle, est programmé de manière précise en tous ses textes dans la version arménienne du *Lectionnaire de Jérusalem* du Ve siècle, où il est distribué en huit sections composées chacune d'un psaume, de deux lectures et d'une prière[88]. L'adoration de la Croix avec laquelle il débutait n'existant plus à Jérusalem depuis 635 du fait du transfert de la relique à Constantinople[89], le contenu de cette cérémonie hagiopolite de la Passion fut progressivement amplifié, ainsi que l'attestent les témoins liturgiques géorgiens, *Lectionnaire* et *Hymnaire* des Ve-VIIIe siècles. Les huit parties de l'office de la version arménienne du *Lectionnaire* furent précédées de quatre autres, comprenant chacune une strophe hymnique destinée à accompagner le chant d'un psaume, les psaumes 1 à 4, avec parfois une prière en finale[90]. Les huit sections suivantes originelles furent alors enrichies du contenu des quatre précédentes: psaume avec sa strophe hymnique, les 2 lectures, la prière, et à nouveau un psaume, les psaumes 5 à 12[91].

Or, lorsque l'on compare le déroulement de cet office tel qu'il est attesté dans les hymnaires manuscrits Sinaï 18 et 40 avec celui du H 2123, on constate d'abord que, dans ce

86. Cf. ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, c. 37, 4-7, pp. 284-289; LA 168, p. 280-293, et LG 188-189, nos 665-703.

87. Éd. ŠANIDZE, *Iadgari*, pp. 112-115; *Hymnaire*, p. 198, 28-205, 35.

88. Cf. LA 168, pp. 280-293.

89. En raison de l'avancée des armées arabes, la relique de la Croix tout entière fut apportée à Constantinople par l'empereur Héraclius, vers 636, après la défaite du Yarmouk (cf. A. FROLOW, *La relique de la vraie Croix* [Archives de l'Orient Chrétien, 7], Paris, 1961, pp. 73-74).

90. Cf. LG 188-189, no 665-669; éd. ŠANIDZE, *Iadgari*, pp. 112-113, et *Hymnaire*, p. 198, 28-203, 22.

91. Pour une analyse détaillée de cette évolution à travers les divers témoins géorgiens (lectionnaires et hymnaires), voir JANERAS, *Vendredi-saint*, pp. 194-205.

dernier document, il n'est prévu qu'un seul psaume, en finale de chacune des douze sections, à savoir, les psaumes 1 à 12. L'allongement de cet office du Grand vendredi n'a donc pas encore atteint, dans l'*Hymnaire* H 2123, les proportions qu'il a reçues dans les autres hymnaires géorgiens anciens. Puis, autre manifestation de son antériorité par rapport à ces derniers, les douze psaumes sont psalmodiés selon l'ordre numérique qui n'est pas respecté dans les *Hymnaires* Sinaï 18 et 40[92], et ils sont chantés sans qu'intervienne un refrain contrairement aux deux documents précédents[93].

Cette manière de psalmodier, en lecture continue numériquement et sans refrain, est caractéristique de la psalmodie monastique primitive en Orient comme en Occident[94]. Pour nous en tenir uniquement à des documents liturgiques attestant cette forme de psalmodie, mentionnons d'abord trois témoins grecs: l'*Horologion sinaïtique* grec 863 du IXe siècle qui se rattache à la tradition liturgique de Saint-Sabas[95]; l'*Horologion* grec Sinaï 864 du même siècle dont la psalmodie, sans respecter l'ordre numérique, est toutefois sans refrains[96]; et enfin la *Narratio de Jean et de Sophrone* du VIIe-VIIIe siècle d'après laquelle l'anachorète Nil du Sinaï présente l'office monastique à ses deux visiteurs, Jean et Sophrone, comme une suite numérique de psaumes sans mélodies ni refrains[97]. L'*Horologion syro-palestinien* édité et traduit par Matthew Black et daté de 1187-1188[98], mais

92. Cf. *Hymnaire*, pp. 200-203.

93. Ces douze psaumes sont prescrits dans le LG (cf. LG 188-189, n°s 666-697), et parmi eux les huit psaumes de la version arménienne du *Lectionnaire de Jérusalem* (cf. LA 168, pp. 282-291).

94. Cf. HEIMING, «Zum Offizium»; MATEOS, «Office»; TAFT, *Liturgie des Heures*, pp. 67-82, 142-143, 174-179, et TAFT, «Cathedral vs. Monastic».

95. Cf. MATEOS, «Sinaï grec 863», pp. 48, 56, 59 et 69-70.

96. Cf. AJJOUB-PARAMELLE, *Livre d'Heures*, pp. 172-179.

97. Cf. LONGO, «Narrazione». Une nouvelle édition de ce texte a fait, en 1998, l'objet d'un Mémoire, non encore publié, de Stig Ragnvald Frøyshov (voir FRØYSHOV, «Réticence»).

98. Cf. BLACK, *Palestinian Syriac Horologion*, pp. 73-89 et 147-253.

dont le modèle remonterait au IXe siècle[99], prescrit également le même genre de psalmodie. Enfin les documents liturgiques géorgiens, reflets des traditions hagiopolite et sabaïte, codifient explicitement ce type de psalmodie pratiquée à Jérusalem dès le IVe siècle et à Saint-Sabas à partir du Ve: le Grand jeudi, la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem* précise en effet que ce jour-là les psaumes sont récités selon l'ordre numérique tant dans la Ville Sainte qu'à Saint-Sabas[100]. Juan Mateos († 2003), à qui l'on doit tant d'études fondamentales sur les structures primitives de l'office des Heures[101], écrivait, déjà en 1961, que «le psautier palestinien inclut les 150 psaumes en ordre numérique... et n'a pas de refrains pour les psaumes[102]».

La liturgie du Grand vendredi du manuscrit H 2123 est donc organisée différemment de celle des manuscrits Sinaï 18 et 40. Tout en conservant, comme ces derniers, la tradition hiérosolymitaine des IVe-Ve siècles, le H 2123 reflète aussi les aménagements que celle-ci reçut au monastère de Saint-Sabas à partir du Ve.

4° Au début de la vigile pascale, le Grand samedi, l'hymnaire H 2123 manifeste clairement cette origine à la fois hagiopolite et sabaïte, lorsqu'on le compare à la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem* et aux hymnaires Sinaï 18 et 40. Les psaumes avec antiennes qui accompagnaient la

99. Cf. TAFT, *Liturgie des Heures,* p. 270; ARRANZ, «Grandes étapes», p. 57, en fait un texte de «tradition archaïque».

100. Cf. LG 188-189, n° 641 (en apparat). Signalons aussi l'*Horologion* géorgien du *Sinaiticus 34* de 932-990, véritable encyclopédie de l'office divin sabaïte du Ve siècle au Xe (cf. VAN ESBROECK, «Sinaï géorgien 34», pp. 125-141); les psaumes des Heures monastiques, non-publiques, y sont aussi en *lectio continua* et sans refrain, comme on peut le voir dans l'édition de la thèse de Stig Ragnvald Frøyshov (voir supra, p. 46, n. 54).

101. Cf. Robert F. TAFT, «Recovering the Message of Jesus. In Memory of Juan José Mateos Alvarez, S.J. (15 January 1917-23 September 2003)», dans *Orientalia Christiana Periodica*, 71 (2005), pp. 265-297.

102. Cf. MATEOS, «Quelques problèmes», pp. 18-19. Saint Sabas, qui avait pratiqué cette forme de psalmodie monastique en divers couvents, ne pouvait assurément pas en instaurer une autre dans la laure du désert de Judée qu'il fonda en 483.

procession de l'évêque autour de la rotonde de l'Anastasis et sa venue à l'autel[103], conformément au rituel de la version géorgienne du *Lectionnaire,* font défaut dans le manuscrit H 2123, alors que les manuscrits Sinaï 18 et 40 les prescrivent[104]. Pareil début de la vigile pascale, organisé en fonction de l'église cathédrale de Jérusalem et de son évêque, était évidemment inadapté à Saint-Sabas. En ce lieu, après une entrée, le rite s'ouvre directement par le chant du φῶς ἱλαρόν auquel succèdent les douze lectures suivies elles-mêmes de la liturgie eucharistique.

5° En finale de la même vigile pascale, le manuscrit H 2123 omet aussi les deux hymnes de la communion et du renvoi, *ganicade*[105] («*goûte*») et *aγavse*[106] («*accomplis*») prévus dans les hymnaires Sinaï 18 et 40[107]. Le chant de la communion (*ganicade*) est mentionné une fois cependant dans le manuscrit H 2123, le Grand jeudi[108], mais celui du renvoi n'y apparaît jamais. L'hostilité des milieux monastiques anciens à l'introduction de l'hymnodie dans la liturgie est bien connue; la *Narratio de Jean et de Sophrone* du VIIe-VIIIe siècle citée précédemment la bannit formellement[109]. Comme il est dit ci-dessus[110], Sabas ne pouvait pas être enclin à instaurer l'hymnographie. De même, à la liturgie de la matinée de Pâques, le H 2123 omet le *ganicade*, alors que là encore le manuscrit Sinaï 18 le prévoit[111].

103. Ps 33, 10, avec pour antienne: «Chantons le Seigneur avec un chant nouveau, car (Ps 97, 1) son origine est glorifiée dans les hauteurs» (aucune variante biblique semblable pour cette finale du Ps 97, 1); Ps 112, avec antienne Ps 112, 1-2; Hymne de la prière sur le mode de Pâques: «Loue le Seigneur, Jérusalem...» (Ps 147, 1), et Ps 81, avec antienne Ps 81, 8.

104. Cf. respectivement LG 188-189, n[os] 710-719; éd. ŠANIDZE, *Iadgari,* p. 121; et *Hymnaire*, p. 214, 28-215, 8.

105. Voir supra, p. 48, note 66.

106. *aγavse* (avec le pluriel *ni*) de *aγavseba*, «*accomplir, achever*».

107. Cf. *Hymnaire*, p. 216, 1-24.

108. Éd. ŠANIDZE, *Iadgari*, p. 107.

109. Cf. FRØYSHOV, «Réticence», pp. 229-245; TAFT, *The Precommunion Rites*, pp. 281-284.

110. Cf. n. 102.

111. Cf. *Hymnaire*, p. 217, 34-218, 4.

6° Dans la soirée du jour de Pâques, le manuscrit H 2123 révèle une fois encore de manière irrécusable son identité sabaïte. À la neuvième heure, le *Lectionnaire de Jérusalem* dans sa version géorgienne indique, conformément à l'*Itinerarium Egeriae* et à la version arménienne du *Lectionnaire*[112], qu'une première station, au Mont des Oliviers, était suivie d'une autre station à l'église de Sion. Voici l'indication rubricale qui introduit ces deux déplacements: «À la neuvième heure, on monte au Saint-Mont des Oliviers... puis on vient à Sion[113]»; des chants, hymnes et psaumes, accompagnent ces rites stationnaux. L'hymnaire manuscrit Sinaï 18 contient cette rubrique et ces chants[114], mais ils font défaut dans le manuscrit H 2123. Ce rite processionnel du soir de Pâques ne pouvait assurément s'appliquer à la liturgie du Couvent du désert de Judée; une rubrique de la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem* indique d'ailleurs clairement qu'à «Saint-Sabas, la sainte Pâques est achevée[115]», une fois célébrée la liturgie eucharistique de la matinée[116]. L'hymnaire H 2123, qui ignore ces stations, est donc bien celui de Saint-Sabas.

7° Autre indice sabaïte: dans les six semaines après l'octave de Pâques, l'hymnaire H 2123 n'a pas d'eucharistie quotidienne, conformément à la pratique monastique de Saint-Sabas où celle-ci n'avait lieu que le samedi et le dimanche[117].

112. Cf. respectivement Égérie, *Journal de voyage*, c. 39, 1-5, pp. 292-295, et LA 168, pp. 312-313.

113. Cf. LG 188-189, n°s 752-754.

114. Cf. *Hymnaire*, p. 218, 5-16.

115. Cf. LG 188-189, n° 756 (en apparat).

116. De manière hypothétique, car l'*oktoechos* du manuscrit H 2123 est lacunaire (deux voix modales seulement ont été conservées; cf. *Hymnaire*, pp. 529-540), on peut signaler aussi comme autre exemple de sa nature monastique l'absence des chants prévus pour les stations à la Croix après le lucernaire; les autres manuscrits mentionnent cet *Hymne de la Croix* qui accompagnait l'assemblée hagiopolite de l'Anastasis au Golgotha à l'issue du lucernaire (cf. *Hymnographie* I, pp. 32-36).

117. Cf. PATRICH, *Sabas*, pp. 249-251; TAFT, «Frequency», pp. 112-113. Faut-il prendre en compte, pour la même raison, l'absence dans H 2123 de textes psalmiques prévus dans le Sinaï 18 (cf. *Hymnaire*, p. 219,10–220,7) et le LG (CSCO 188-189, n°s 757-762) pour l'eucharistie

Au contraire, durant la même période de l'hymnaire Sinaï 18[118], le rite est prévu du lundi au samedi de chaque semaine, et cela avec les mêmes textes psalmiques que ceux indiqués dans la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem* pour l'eucharistie de chacun des jours de ces six semaines[119]. Cette absence dénote donc, à nouveau, un milieu monastique[120].

8° Enfin, à l'office vespéral du Dimanche de la Pentecôte, le manuscrit Sinaï 18 insère un second *Hymne de la prière: «Nous avons vu la lumière véritable...»*[121], qui figure aussi dans le LG comme accompagnant la montée au lieu de l'Ascension à la neuvième heure[122]. Ce texte est absent du manuscrit H 2123. La liturgie de la soirée de la Pentecôte à Saint-Sabas ne comprenait évidemment que l'office vespéral qui débutait avec l'hymne: *Tu naquis quand bon te parut...*[123], comme l'indique l'un des manuscrits du LG[124].

des jours de la semaine de Pâques, puisque le H 2123 possède les textes psalmiques pour les liturgies quotidiennes de l'octave de l'Épiphanie et des fêtes de la Croix (cf. ŠANIDZE, *Iadgari*, pp. 22-39, et 179-180)?

118. Cf. *Hymnaire*, pp. 219,10-245,23.

119. Cf. LG 188-189, n° 757-880. Durant les semaines du carême où des chants sont prévus pour l'office quotidien du soir dans le H 2123, les *Hymnaires* Sinaï 18, 40, 41 et la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem*, la liturgie eucharistique n'a lieu que le samedi et le dimanche.

120. À titre de *confirmatur* signalons encore, bien que ce soit le cas de tous les hymnaires géorgiens anciens, l'absence de composition hymnographique pour le 1er mai, date de la commémoraison du prophète Jérémie qui, dès le Ve siècle et encore au VIIIe, s'est toujours célébrée à Anatoth à l'ouest de Jérusalem (cf. LA 168, pp. 330-333, et LG 204-205, n° 943); fête purement locale, la communauté de Saint-Sabas n'avait pas à la célébrer. Les *Hymnaires* géorgiens de type plus tardif, Sinaï 1 et 64, prévoient des hymnes à cette date (cf. MET'REVELI, *Catalogue Sinaï*, I, pp. 24 et 202; voir aussi VAN ESBROECK, «Michel Modrekili», p. 121).

121. Cf. *Hymnaire*, p. 250, 31; seul l'incipit de ce texte est conservé en géorgien, mais il est connu en grec (cf. *Pentecostarion*, Rome, 1883, p. 390, 26).

122. Cf. LG 188-189, n° 889.

123. Cf. ŠANIDZE, *Iadgari*, p. 138; le texte est connu en grec (cf. *Pentecostarion*, p. 323, 31).

124. Cf. LG 188-189, n° 891-897, en note *d*.

Les textes du H 2123 proviennent du rite hiérosolymitain des Ve-VIIIe siècles, tout comme ceux des manuscrits Sinaï 18, 20, 26, 34, 40 et 41. Mais l'absence en ses feuillets de rubriques, de psaumes et d'hymnes accompagnant les rites épiscopaux et stationnaux de la liturgie de la Ville Sainte d'une part, et d'autre part la conservation de psaumes de cette même liturgie mais exécutés selon un mode monastique, ce sont là deux spécificités du H 2123 qui désignent son rituel comme à la fois dépendant et différent du rite hagiopolite. Le Couvent de Saint-Sabas qui faisait partie du diocèse de Jérusalem et qui, dès sa fondation, se trouva dans la mouvance liturgique de la Ville Sainte[125], est le seul à pouvoir répondre à ces deux critères. L'adoption au Ve-VIe siècle par la Grande Laure du désert de Judée du rite hagiopolite, de son psautier et de son hymnaire ne pouvait se faire, en effet, sans de nécessaires adaptations, celles dont témoigne l'hymnaire H 2123.

IV. Le Sauveur du monde

Hérités de l'Église de Jérusalem, traduits du grec en géorgien, et passés pour beaucoup d'entre eux dans la tradition byzantine, ces chants proclament les ultimes phases de l'économie rédemptrice vécues par le Christ. Voici un exemple, tiré des textes de l'office du soir du jour de Pâques, qui présente en raccourci le Mystère de l'économie rédemptrice:

> Lorsque, sur le soir, tu vins au paradis, ô Sauveur,
> À cause de la faute du Premier-créé,
> Douleur et mort furent annoncées.
> Mais quand tu entras chez tes disciples, les portes fermées,
> L'Esprit qui fait ressusciter d'entre les morts
> Tu le fis demeurer parmi eux.
> C'est pourquoi nous adorons ta résurrection, Christ, notre Dieu.

Les événements de la Passion et de la Résurrection en vue du salut du genre humain constituent en effet le noyau de

125. Voir *supra*, p. 38 (note 11) et pp. 62-63 (conclusion).

cette hymnographie[126]. L'Incarnation ne sera évoquée, en effet, que dans quelques strophes de l'ode 9 sur le cantique de Lc 1, 46-55 et dans l'unique *Éloge de la Mère de Dieu* placé à la fin de l'Office matutinal du Grand samedi[127]. Quant aux épisodes de la vie du Christ antérieurs à ses derniers jours sur terre, ils ne sont mentionnés que dans les hymnes des commémoraisons de la Guérison du Paralytique et de l'Aveugle-né. Ces textes sont donc véritablement des compositions de caractère local, jaillies du souvenir des derniers événements de la vie du Christ célébrés en des lieux où il les avait vécus et qui en conservaient la mémoire. Tirée des textes du Dimanche des Palmes, la strophe suivante montre bien l'origine hiérosolymitaine de ces compositions:

Les trois enfants à Babylone ont confondu le tyran,
Car on y avait machiné leur perdition.
Mais toi, tu descendis au milieu d'eux,
Et, au moyen de la rosée, tu les gardas indemnes.
Cependant, ici, aujourd'hui, les enfants hébreux
Ont confondu leurs parents, car ils te confessèrent:
À voix haute, ils proclamaient et disaient:
«Béni es-tu, Dieu de nos pères».

Comme on le voit par le texte précédent, la péricope évangélique du jour fournit le matériau qu'exploiteront majoritairement tant les neuf odes du canon à l'office du matin que les hymnes de l'office du soir et de la liturgie eucharistique; jamais il n'est fait allusion dans ces strophes aux autres lectures bibliques qui dans la célébration eucharistique précédaient celle de l'évangile. On peut donc parler d'une *hymnographie évangélique* entièrement dépendante du thème des péricopes du *Lectionnaire de Jérusalem* tel qu'il est connu depuis le Ve siècle.

126. Passion et Résurrection du Sauveur sont très souvent associées dans le même hymne voire la même strophe offrant ainsi une juste vision du mystère pascal.

127. Voir *supra*, p. 46 n. 53. Nous n'évoquons ici que brièvement quelques aspects propres au manuscrit H 2123; pour d'autres aspects théologiques, nous renvoyons à *Hymnographie* I, pp. 45-49 et 57-64, et à SCHNEIDER, *Lobpreis*, pp. 18-19 et 163-360.

Une autre caractéristique de ces hymnes réside dans leur riche substrat biblique. Si la présence de textes bibliques eux-mêmes se réduit à des incipits de versets psalmiques[128], l'abondance des allusions à l'Écriture, et en particulier à la péricope évangélique du jour, révèle bien la source qui inspira l'auteur ou les auteurs de ces strophes. Disparu au profit de compositions poétiques, le texte biblique des neuf odes de l'office du matin a cependant laissé quelques traces: on lit ainsi par exemple, dans l'une des strophes de l'ode 1 (Ex 15, 1-19), que Pharaon avec ses chars a été noyé par le Christ qui d'Égypte fit sortir son peuple; et à propos de l'ode 7 (Daniel 3, 26-56), que les trois enfants dans la fournaise figurent la puissance de la Trinité. Les événements de l'Ancien Testament sont ainsi des annonces de ceux du Nouveau, conformément à l'un des principes d'interprétation de l'Écriture par les Pères de l'Église. En voici un exemple:

En préfiguration de ta croix précieuse, Christ,
L'Égypte avait eu le bâton de Moïse
Par lequel Israël fut sauvé de l'esclavage de l'ennemi.
Mais ici, le Christ, notre Dieu,
Brisa par la croix la puissance de la mort.
C'est pourquoi, nous, croyants, nous proclamons et disons:
«Béni es-tu, Seigneur, Dieu de nos pères».

Car avec le Christ, la plénitude des temps est arrivée, c'est lui le Nouvel Adam qui apporte le salut souvent présenté comme une illumination. Les rares fois où il est fait allusion à l'Incarnation, le mélode recourt au schéma *Logos-Anthropos*, mais on trouve aussi de manière

128. Une seule fois, avec le Ps 40, 9 (le Grand jeudi), apparaît une forme biblique inconnue de ce verset: «Ils tiennent contre moi un discours impie, Seigneur, ne m'abandonne pas». Le texte de ce verset, que l'on pourrait regarder comme un assemblage du Ps 40, 9 avec le verset Ps 37, 22, n'est pas connu sous cette forme dans la *Peshitta*, les *Hexaples*, la *Septante* et les versions bibliques grecque et géorgienne; mais il figure, à la même place du même office, avec les mêmes mots et les mêmes formes grammaticales dans la version arménienne du *Lectionnaire de Jérusalem* (cf. LA 168, pp. 270-271), ce qui suppose un substrat grec identique et, semble-t-il, un Psautier hiérosolymitain pratiqué au IVe-Ve siècle.

beaucoup plus fréquente celui de *Logos-Sarx*[129]. Dieu s'est manifesté dans la chair: le Verbe se fit chair, il prit chair de la Vierge sans qu'il soit séparé du Père, il souffrit volontairement dans la chair, monta sur la croix dans la chair et s'éleva au ciel dans la chair[130]. D'où les noms à résonance humaine qui lui sont donnés le plus fréquemment: Christ-Dieu, Sauveur, Fils de Dieu, Fils de l'homme, Jésus, Roi, Bienfaisant, Ami des hommes, etc. Et le salut de l'humanité opéré par la mort et la résurrection du Christ est traduit dans les images qu'emploient les *Symboles de foi* et les Pères de l'Église aux IVe-Ve siècles: par la croix il a brisé les portes de bronze de l'enfer, celui-ci décrit tantôt comme un lieu tantôt comme une personne, l'Adversaire et l'Ennemi; il a dévasté les enfers, il a écrasé la mort et la puissance du démon. Descendu aux enfers, il a revêtu l'Ancien Adam, l'a renouvelé et l'en a fait remonter. Grâce à lui, Sauveur du monde, de l'univers, des hommes, d'Israël, de nos âmes, et des vivants et des morts, les humains sont établis désormais dans l'incorruptibilité. Le mystère pascal, Passion et Résurrection sans cesse associées en ces strophes, est proposé comme la clé de la compréhension de toute célébration liturgique et sa réalisation:

Le Monogène, Fils et Verbe de Dieu, Être immortel,
Prit tout sur lui pour notre salut.
De la sainte Mère de Dieu il se revêtit d'un corps,
Et de Marie toujours vierge,
Il se fit homme sans changement.
Le Christ-Dieu fut crucifié;
Par la mort, il foula aux pieds la mort.
L'Un de la Trinité est glorifié avec le Père et le Saint Esprit.
Sauve-nous.

129. Cf. GRILLMEIER, *Christ I*, respectivement pp. 673-848 et pp. 419-672.

130. Sur ces expressions d'origine grecque et d'une christologie de type *Logos-sarx* qu'emploient les Pères, dès le IIIe siècle, et les *Symboles de foi* pour parler de l'Incarnation– ἐναθρώπησις, ἐνσωμάτωσις, σάρκωσις, ἐνεδύσατο τὴν σάρκα, etc. — voir LIÉBAERT, *Incarnation I*, pp. 80-82, et GRILLMEIER, *Christ I*, pp. 301, 331, etc.

Les formulations théologiques du salut présentes en ces textes recourent, certes, à des expressions des premiers siècles[131], mais la mention, plusieurs fois, des *deux natures* et de l'Incarnation *sans changement* repousse incontestablement la composition de plusieurs d'entre eux après 451. Conformément d'ailleurs à la christologie de Chalcédoine, les derniers événements de la vie terrestre du Christ qu'ils chantent sont constamment présentés, comme pénétrés du mystère de la Personne divine. Toutefois, la formulation christologique fréquente de la divinité et de la consubstantialité du *Logos-Sarx* avec le Père reflète également des vues théologiques qui renvoient aux débats du IVe siècle sur la Personne du Christ[132].

V. Conclusion

Dès sa fondation en 483, la Grande Laure de Saint-Sabas vécut dans le rayonnement de l'Église de Jérusalem. Sabas, son premier higoumène, né en 439 dans le village de Mutalaska en Cappadoce, était arrivé, en 456-457, dans la Ville Sainte où il fit une brève expérience de vie monastique qu'il compléta ensuite en divers autres cœnobia avant de fonder la laure du désert de Judée[133]. Ordonné prêtre en 490 par le patriarche Salloustios de Jérusalem (486-494) qui, aussitôt après cette ordination, procéda à la dédicace de la première église de la Grande Laure, Sabas et ses moines de différents groupes linguistiques[134] se trouvaient donc dans la mouvance de l'Église de Jérusalem, de ses rites et de ses livres

131. Voir *supra*, note 127.

132. Cf. Grillmeier, *Christ I*, pp. 419-672.

133. Sabas et son monastère nous sont connus principalement par Cyrille de Scythopolis, *Vies des moines de Palestine* (éd. Schwartz, pp. 85-200; traduction française dans Festugière, *Moines d'Orient* III/2, pp. 13-32); voir aussi dans Flusin, *Miracle*, pp. 236-237, les nombreux renvois aux pages de l'édition Schwartz, ainsi que Patrich, *Sabas*, pp. 37-48.

134. Arabes, Arméniens, Grecs, Ibériens (Géorgiens) et Syriens (cf. Patrich, *Sabas*, pp. 66-68, 274-275 et 329-330).

liturgiques grecs. Ces relations ne se démentirent pas dans les années suivantes[135], et à la fin du VIIIe siècle encore, si l'on en croit la *Vie d'Étienne le Sabaïte*, moine de la laure de 735 à 794, des prêtres de l'église de l'Anastasis de Jérusalem connaissaient Étienne et venaient lui rendre visite[136]. Il n'est donc pas surprenant que la prière liturgique de la Laure de Saint-Sabas, du Ve au VIIIe siècle, soit enracinée dans celle de l'Église de Jérusalem et restée en lien avec elle.

Les documents liturgiques provenant du Couvent du désert de Judée et conservés en géorgien, tel le manuscrit H 2123 du IXe-Xe siècle, s'avèrent donc de précieux témoins de la prière de l'Église-Mère et de l'œuvre des célèbres hymnographes qui y vécurent, Jean Damascène et Cosmas[137]. Les nombreux manuscrits qui furent traduits du grec en géorgien à Saint-Sabas, puis copiés et recopiés, en ce lieu ou au Monastère de Sainte-Catherine du Sinaï, par des moines désireux de faire connaître à leur lointaine Église les trésors de la prière de la Ville Sainte, constituent une mine encore presque totalement inexplorée[138]. Cependant lectionnaires, hymnaires, horologes et euchologes géorgiens portent la trace d'ajouts effectués à différentes époques au cours des copies successives dont ils furent l'objet; ils ne peuvent donc être regardés comme des livres liturgiques réels faisant connaître les textes et les rubriques d'années précises. Le *plus ancien hymnaire géorgien* (*udzvelesi iadgari*) publié à Tbilisi en 1980 est un bon exemple de cette complexité des documents liturgiques géorgiens, puisqu'il nous livre à la fois l'hymnaire de Jérusalem et celui de Saint-Sabas du Ve au VIIIe siècle.

Charles RENOUX

135. *Ibidem*, pp. 43-45, 303-319.
136. Cf. AUZÉPY, «De la Palestine à CP», pp. 186-187.
137. Cf. PATRICH, *Sabas*, pp. 328-330.
138. Voir les références bibliographiques des notes 1 et 2 sur les catalogues de manuscrits géorgiens uniquement liturgiques.

Liste des abréviations

AJJOUB–PARAMELLE, *Livre d'Heures* = M. AJJOUB et J. PARAMELLE, *Livre d'Heures du Sinaï* [Sources Chrétiennes 486], Paris, 2004.

AMIT–WOLF, «Excavations» = D. AMIT et S.R.WOLF, «Excavations at an Early Armenian Monastery in the Morasha Neighbourhood of Jerusalem», dans H. GEVA, *Ancient Jerusalem revealed,* Jerusalem, 1994, p. 292-298.

ALEKSIDZÉ, *N Sin 50* = Z. ALEKSIDZÉ, *Le nouveau manuscrit géorgien sinaïtique N Sin 50. Édition en fac-similé. Introduction par* Z. ALEKSIDZÉ, *traduite du géorgien par* J.-P. MAHÉ (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 586), Louvain, 2001.

ARRANZ, «Grandes étapes» = M. ARRANZ, «Les grandes étapes de la liturgie byzantine. Essai d'aperçu historique», dans *Liturgie de l'Église particulière et de l'Église universelle* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 7), Rome, 1976, pp. 43-72.

AUZÉPY, «De la Palestine à CP» = M.-F. AUZÉPY, «De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles): Étienne le Sabaïte et Jean DAMASCÈNE », dans *Travaux et Mémoires,* 12, Paris, 1994, pp. 183-218.

BAUMSTARK, *Nocturna Laus* = A. BAUMSTARK, *Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 32), Münster Westfalen, 1957.

BLACK, *Palestinian Syriac Horologion* = M. BLACK, *A Christian Palestinian Syriac Horologion Berlin MS.Or.Oct.* 1019, Cambridge, 1954.

CLUGNET, *Dictionnaire* = L. CLUGNET, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque,* Paris, 1895.

CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vies des moines de Palestine*: édition E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis,* (Texte und Untersuchungen, 49, 2), Leipzig, 1939 (traduction française: voir FESTUGIÈRE).

ÉGÉRIE, *Journal de voyage* = Égérie. *Journal de voyage* (*Itinéraire*), édition, traduction et notes par P. MARAVAL (Sources Chrétiennes 296), Paris, 1982.

FESTUGIÈRE, *Moines d'Orient* III/2 = A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* III/2. *Les moines de Palestine. Cyrille de Scythopolis: Vie de Saint Sabas,* Paris, 1962.

FLUSIN, *Miracle* = B. FLUSIN, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris, 1983.

FRØYSHOV, «Réticence» = Stig Ragnvald FRØYSHOV, «La réticence à l'hymnographie chez des anachorètes de l'Égypte et du Sinaï du 6e au 8e siècles», dans *L'Hymnographie, Conférences Saint-Serge, XLVIe Semaine*, (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 105), Rome, 1999, pp. 229-245.

GARITTE, «Analyse» = G. GARITTE, «Analyse d'un lectionnaire byzantino-géorgien des Évangiles», dans *Le Muséon*, 91 (1978), pp. 105-152.

GARITTE, *Calendrier* = G. GARITTE, *Le Calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle*) (Subsidia Hagiographica 30), Bruxelles, 1958.

GARITTE, «Manuscrits géorgiens du Sinaï» = G. GARITTE, «Les manuscrits géorgiens du Sinaï», dans *Bedi Kartlisa*, 23 (1957), pp. 7-11.

GARITTE, «Récents catalogues» = G. GARITTE, «Les récents catalogues de manuscrits géorgiens de Tiflis», dans *Le Muséon*, 74 (1961), pp. 387-422.

GARITTE, *Scripta Disiecta*, t. I = G. GARITTE, *Scripta Disiecta 1941-1977*, t. I (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 21), Louvain-la-Neuve, 1980.

GÉHIN–FRØYSHOV, «Nouvelles découvertes» = P. GÉHIN et S. FRØYSHOV, «Nouvelles découvertes Sinaïtiques: à propos de la parution de l'inventaire des manuscrits grecs», dans *Revue des Études Byzantines* 58 (2000), pp. 167-184.

GRILLMEIER, *Christ I* = A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne: I De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine*, 2e édition française, revue par T. Hainthaler, traduite de l'allemand par Sr Pascale-Dominique, Paris, 2003.

HEIMING, «Zum Offizium» = O. HEIMING, «Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus», dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 7/1 (1961), p. 89-156.

Hymnaire = E. MET'REVELI – C. Č'ANK'IEVI – L. XEVSURIANI, *Udzvelesi iadgari* (en géorgien: «Le plus ancien hymnaire»), Tbilisi, 1980.

Hymnographie I = A. Renoux, *Les Hymnes de la Résurrection* I (Sources Liturgiques 3), Paris 2000.

JANERAS, *Vendredi-Saint* = S. Janeras, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine* (Studia Anselmiana 99), Rome, 1988.

JANIN, «Géorgiens à Jérusalem» = R. JANIN, «Les Géorgiens à Jérusalem», dans *Échos d'Orient*, 16 (1913), pp. 32-38 et 211-219.

JEFFERY, «Earliest Chant Repertory» = P. JEFFERY, «The Earliest Christian Chant Repertory Recovered: The Georgian Witnesses to Jerusalem Chant», dans *Journal of the American Musicological Society*, 47 (1994), pp. 1-38.

JEFFERY, «Earliest Oktōēchoi» = P. JEFFERY, «The Earliest Oktōēchoi: The Role of Jerusalem and Palestine in the Beginnings of Modal Ordering», dans *The Study of Medieval Chant. Paths and Bridges, East and West. In honor of Kenneth Levy*, Woodbridge, 2001, pp. 147-209.

JEFFERY, «Sunday Office» = P. JEFFERY, «The Sunday Office of Seventh-Century Jerusalem in the Georgian Chantbook (*iadgari*): A Preliminary Report», dans *Studia Liturgica*, 21 (1991), pp. 52-75.

LA = A. RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121* (Patrologia Orientalis, t. 36, 2, n° 168), Turnhout, 1971.

LEEB, *Gesänge* = H. LEEB, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem* (*vom 5. bis 8. Jahrhundert*) (Wiener Beiträge zur Theologie 28), Vienne, 1970.

LIÉBAERT, *Incarnation I* = J. LIÉBAERT, *L'Incarnation I. Des origines au Concile de Chalcédoine* (Histoire des Dogmes, Tome III, *fascicule* I/*a*), Paris, 1966.

LG = M. TARCHNISCHVILI, *Le grand lectionnaire de Jérusalem* (*V*^e^*-VIII*^e^ *siècle*), (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 188-189), Louvain, 1959.

LONGO, «Narrazione» = A. LONGO, «Il testo della Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio attraverso le Ἑρμενεῖαι di Nicone», dans *Rivista di studi bizantini e neoellenici, n.s.* 2-3 (1965-1966), pp. 223-267.

MARTIN-HISARD, «Christianisme géorgien» = B. MARTIN-HISARD, «Christianisme et Église dans le monde géorgien», dans *Histoire du Christianisme sous la direction de* J.-M. MAYEUR et autres, t. 4, Paris, 1993, pp. 557 et 572.

MATEOS, «Office» = J. MATEOS, «L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce», dans *Oriens Christianus*, 47 (1963), pp. 53-88.

MATEOS, «Quelques problèmes» = J. MATEOS, «Quelques problèmes de l'orthros byzantin», dans *Proche-Orient Chrétien*, 11 (1961), pp. 17-35 et 205-208.

MATEOS, «Sinaï grec 863» = J. MATEOS, «Un Horologion inédit de Saint-Sabas. Le codex sinaïtique grec 863 (IXe siècle)», dans *Mélanges Eugène Tisserant*, volume III (Studi e Testi 233), Vatican, 1964, pp. 47-76.

MET'REVELI, *Catalogue Sinaï*, I = E. MET'REVELI, C. Č'ANK'IEVI, L. XEVSURIANI et L. DJGAMAÏA, *Catalogue des manuscrits. Collection du Sinaï*, vol. I, Tbilisi, 1978 (sous la direction de E. MET'REVELI).

MET'REVELI, «Manuscrits liturgiques géorgiens» = H. MET'REVELI, «Les manuscrits liturgiques géorgiens des IXe-Xe siècles et leur importance pour l'étude de l'hymnographie byzantine», dans *Bedi Kartlisa*, 36 (1978), pp. 43-55.

MET'REVELI–OUTTIER, «Compréhension» = MET'REVELI H. et OUTTIER, B., «La compréhension des termes hymnographiques *paraptoni* et *mosartavi*», dans *Bedi Kartlisa*, 37 (1979), pp. 68-85.

MILIK, «Notes» = J.T. MILIK, «Notes d'Épigraphie et de topographie palestiniennes», dans *Revue Biblique*, 67 (1960), pp. 354-367 et 550-591.

OUTTIER, «Compte rendu *Iadgari*» = B. OUTTIER, compte rendu de ŠANIDZE, *Iadgari*, dans *Bedi Kartlisa* 37 (1979), pp. 336-341.

OUTTIER, «Langue géorgienne» = B. OUTTIER, «Langue et Littérature géorgienne», dans *Christianismes Orientaux, Introduction à l'études des Langues et des littératures*, Paris, 1993.

PATRICH, *Sabas* = J. PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, Washington, 1995.

PÉRADZÉ, «Monuments liturgiques» = G. PÉRADZÉ, «Les monuments liturgiques prébyzantins en langue géorgienne», dans *Le Muséon*, 45 (1932), pp. 255-272.

RENOUX, «Manuscrit arménien Paris 44» = Ch. RENOUX, «Le manuscrit arménien Paris 44: l'un des plus anciens témoins d'une liturgie chrétienne», dans *Revue des Études Arméniennes*, 26 [1996-1997], pp. 193-214.

RUFIN D'AQUILÉE, *Apologia contra Hieronymum*: édition M. E. SIMONETTI, *Tyrannii Rufini Opera* (Corpus Christianorum. Series latina 20), Turnhout, 1961.

ŠANIDZE, *Iadgari* = A. ŠANIDZE, A. MART'IROSOV, A. ǰIŠIAŠVILI, sous la direction de A. ŠANIDZE, *Le iadgari sur papyrus et parchemin, édition et étude* (en géorgien), Tbilisi, 1977.

SCHNEIDER, *Lobpreis* = H.-M. SCHNEIDER, *Lobpreis im rechten Glauben. Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzvelesi Iadgari* (Hereditas 12), Bonn, 2004.

STONE, «Reassessment» = M. E. STONE, «A Reassessment of the Bird and the Eustathius Mosaics», dans M. E. STONE, R. E. ERVINE, N. STONE, *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land*, Louvain, 2002, pp. 203-219.

TAFT, «Cathedral vs. Monastic» = Robert F. TAFT, «Cathedral vs. Monastic Liturgy in the Christian East: vindicating a Distinction», dans *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 2 (2005), pp. 173-219

TAFT, «Communion Psalmody» = Robert F. TAFT, «The Origins and Development of the Byzantine Communion Psalmody», dans *Studi sull' Oriente Cristiano*, 1 [1997], pp. 108-134

TAFT, «Frequency», = Robert F. TAFT, «The Frequency of the Eucharist throughout History», dans *Concilium*, 152 (1982), pp. 13-24.

TAFT, *Liturgie des Heures* = Robert F. TAFT, *La liturgie des Heures en Orient et en Occident* [Mysteria 2], Turnhout, Brepols, 1991.

TAFT, *The Precommunion Rites* = Robert F. TAFT, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, volume V, *The Precommunion Rites* (Orientalia Christiana Analecta 261), Rome, 2000.

TARCHNIŠVILI, *Geschichte* = M. TARCHNIŠVILI, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze* (Studi e Testi 185), Vatican, 1955.

VAN ESBROECK, «Michel Modrekili» = M. VAN ESBROECK, «L'*Hymnaire* de Michel Modrekili et son sanctoral (Xe siècle)», dans *Bedi Kartlisa*, 38 [1980], pp. 113-130.

VAN ESBROECK, «Sinaï géorgien 34» = M. VAN ESBROECK, «Le manuscrit sinaïtique géorgien 34 et les publications récentes de liturgie palestinienne», dans *Orientalia Christiana Periodica*, 46 (1980), pp. 125-141.

WADE, «Oldest *iadgari* » = A. WADE, «The Oldest *iadgari*. The Jerusalem Tropologion, V-VIII c.», dans *Orientalia Christiana Periodica*, 50 (1984), pp. 451-456.

Summary of Charles RENOUX, "Early Georgian Hymnography and the Hymnary of Saint Sabas (6th-8th centuries)". *The publication in 1980 of the earliest Georgian hymnary caused something of a sensation in the scholarly world at the time, because it made some of oldest liturgical sources from the church of Jerusalem and the Monastery of Saint Sabas available for the first time. The material contained in the hymnary is anterior to the impact which the Byzantine rite made on Georgian liturgy from the 10th century forward. The hymnary is made up of six parchment manuscripts and one papyrus and parchment codex. Georgian monks residing*

in Palestine, and in particular in Jerusalem and at the monastery of Saint Sabbas translated Palestinian liturgical texts into Georgian. Much of the material corresponds to Palestinian usage, and is quite foreign to the Byzantine rite. Of particular interest is the material covering the period from Palm Sunday to Whitsunday. In many cases Greek musical indications were copied with the translations, although it is highly unlikely that the Greek music was conserved. In some cases, traces of the rhythmic or thematic pattern of the Greek originals can be perceived in the Georgian translations. The author compares the material coming from the various manuscripts, and analyses the liturgical practices which they attest. The author demonstrates that the material contained in the manuscripts attests to the practice proper to the Monastery of Saint Sabbas.